

Aristóteles

El hombre feliz y la sociedad justa
son los que buscan el equilibrio
entre los extremos

APRENDER A PENSAR

Aristóteles

El hombre feliz y la sociedad justa son los que buscan el equilibrio entre los extremos

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 27, 30-31, 54-55, 59, 83, 104-105, 116, 126-127, 136-137; Photoainsa: 78-79, 143; Errance: 98-99.

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8316-0
Depósito legal: B 18238-2015

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

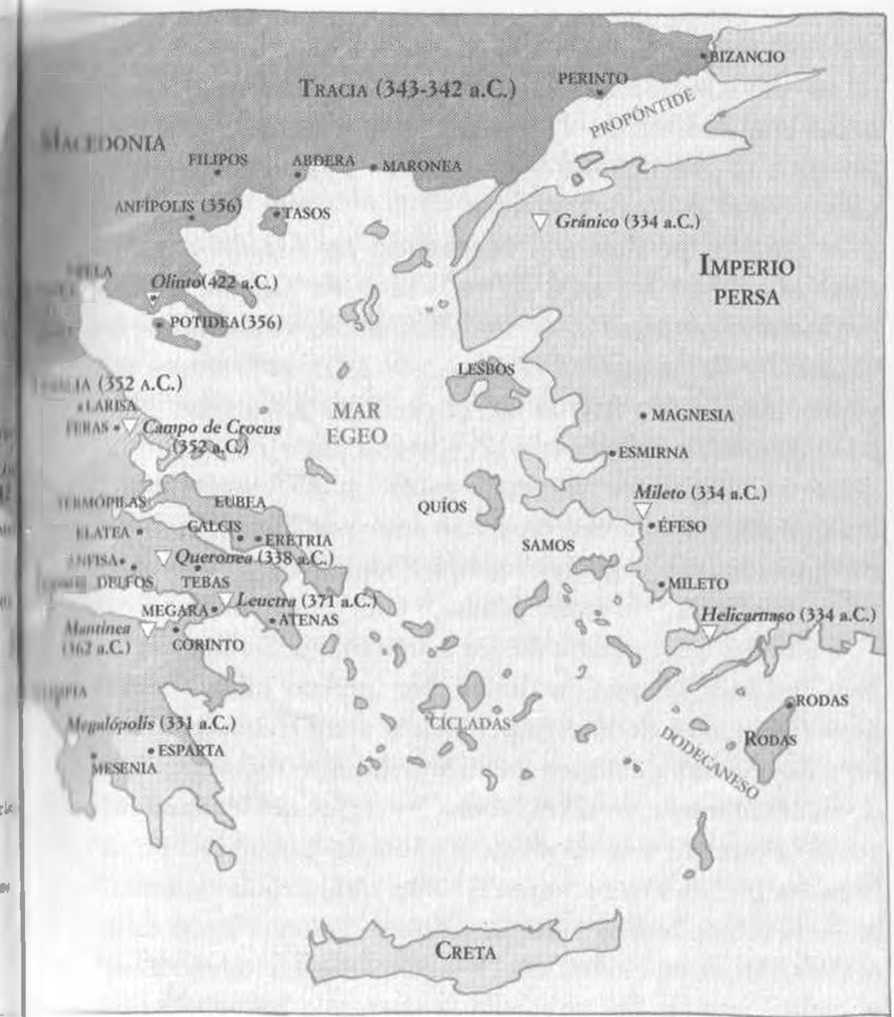
Sumario

DE LAS *POLIS* AL IMPERIO

El momento histórico que le tocó vivir a Aristóteles (el siglo IV a.C.) fue el de un cambio de rumbo decisivo para la historia de la Antigua Grecia: en un lapso de medio siglo, la organización política y social del Mediterráneo oriental pasó del gobierno de las *polis* democráticas a la explosiva y rápida expansión del que se considera el primer gran imperio de la Antigüedad, el de Alejandro Magno, un rey que durante su juventud se había educado bajo el manto didáctico del filósofo. El interminable conflicto de la guerra del Peloponeso conllevó el comienzo del declive del esplendor de la Grecia clásica del siglo V a.C., y el siglo IV a.C. se caracterizó por la incesante pugna por la hegemonía entre Esparta, Tebas y Atenas, protagonistas de este periodo junto con Siracusa y Macedonia. Una lucha, jalonada por grandes batallas, derrotas y victorias de uno u otro bando (Leuctra, Queronea, Mantinea...), que finalmente devino estéril a causa de la intervención del Imperio persa, que desde Asia Menor vigilaba, siempre atento a impedir que ninguno de los poderes griegos se convirtiese en un enemigo poderoso. Las continuas guerras, además, agotaron las fuerzas humanas y materiales de las grandes *polis* griegas, que finalmente fueron dominadas por la gran potencia militar de la Macedonia de Filipo II, que las sometió definitivamente tras la batalla de Queronea (338 a.C.)

El inicio de un imperio

La muerte de Filipo en el 336 a.C. y el ascenso al trono macedonio de Alejandro dio un giro radical al panorama político y dejó atrás definitivamente el esplendor de la Grecia de las *polis*, sustituyéndolo por el esplendor del primer gran imperio de la Antigüedad: el de Alejandro Magno. El nuevo rey cruzó el Helesponto al año siguiente y se enfrentó a los ejércitos persas, derrotándolos en sucesivas batallas (Gránico, Mileto, Issos) e iniciando una carrera de conquistas que lo llevaría primero hasta Egipto y después hasta Uzbekistán y la India.



Introducción

Han pasado casi 2.500 años desde que la penetrante mirada de Aristóteles se apagó en la ciudad de Calcis de la isla de Eubea, la misma ciudad donde había visto la luz por vez primera su madre. En términos de la historia del pensamiento occidental, este salto atrás de dos milenios y medio equivale, prácticamente, a remontarnos a nuestro origen. Aristóteles no es el primer filósofo, pero sí es el primero que plantea con cierta sistematicidad algunos de los temas inagotables alrededor de los cuales seguimos dando vueltas. La influencia postrera del pensamiento aristotélico a lo largo de la historia es, de hecho, solamente comparable con la de su maestro Platón. Pero a diferencia de este último, que ha legado a la humanidad maravillosas páginas de altísima filosofía y de un gran nivel literario en forma de diálogo no sistemático, Aristóteles aborda un sinfín de temas con tenacidad de tratadista y con ánimo exhaustivo. Parece no existir cuestión alguna que no considere lo suficientemente digna de ser tratada filosóficamente. Todo despierta su sed de saber y en todo encuentra pretextos para ahondar su conocimiento enciclo-

pédico: el mundo animal y el vegetal; la vida política y la felicidad individual; el análisis de la belleza trágica y de los constituyentes del discurso retórico; las reglas de formación de argumentos; la naturaleza y sus principios últimos. Una obra colosal que constituye, además, solamente una pequeña parte de todo lo que llegó a escribir y que se ha perdido.

En algunos campos del conocimiento, Aristóteles actúa como un auténtico precursor. En Platón hay una filosofía moral, sin duda, pero el grado de concreción y profundidad que Aristóteles consigue con sus tres obras éticas lo convierten en el primer gran pensador moral de la historia. Su *Metafísica* tiene el enorme mérito de dar nombre a una de las ramas del conocimiento filosófico que más peso ha tenido a lo largo de la historia. Aún hoy, cuando se elabora lógica proposicional, es decir, análisis formal de los argumentos, no se puede dejar de hacerlo con la plena conciencia de estar construyendo un edificio que tiene en Aristóteles sus fundamentos. Y cualquier historia de las ideas estéticas debe partir de su análisis de la tragedia griega.

Leer hoy a Aristóteles representa a un tiempo un reto y una fuente inagotable de nuevos descubrimientos. Un reto porque todos los escritos aristotélicos que se han conservado corresponden a documentos de trabajo que el maestro utilizaba en su escuela, el Liceo. Es decir, que no fueron escritos con la intención de ser publicados y leídos por el gran público; al contrario que Platón, cuyos diálogos iban destinados al lector extraacadémico. Esto no debe en ningún caso ser motivo de rechazo. Aunque en los escritos aristotélicos a menudo se echen en falta la claridad o incluso la amenidad que caracterizan a modelos de prosa más estilizados, hay que sentarse ante los libros de Aristóteles como uno más de sus discípulos y estar, por lo tanto, dispuestos a interrogarle, a cuestionarle y a completar sus explicaciones

por nuestra cuenta cuando estas no nos parezcan suficientemente claras. Leer de esta manera, activa y críticamente, es seguramente la mejor forma de leer y de hacer filosofía. Los textos de Aristóteles son, en este sentido, un instrumento insustituible.

Nosotros tenemos la enorme ventaja, además, de situarnos al final de una milenaria cadena de lectores que se han dejado seducir e inquietar por Aristóteles. Y cada uno de ellos ha ido enriqueciendo la lectura para que en ella resonaran sentidos nuevos e imprevistos. Y es que son raros los autores a lo largo de la historia de la filosofía para quienes Aristóteles no haya representado una influencia mayor o menor. En la Edad Media era habitual referirse a Aristóteles simplemente como *philosophus* («el filósofo») y todo el mundo entendía que se estaba hablando del Estagirita (por su lugar de nacimiento, Estagira): él era el filósofo por antonomasia y no era necesaria ninguna aclaración.

El hecho de que la obra de Aristóteles fuese considerada como un eje fundamental por buena parte del pensamiento cristiano medieval, especialmente por la corriente escolástica, no contribuyó demasiado a valorar correctamente su obra cuando tuvo lugar el advenimiento de la ciencia moderna. Pero la filosofía aristotélica es demasiado potente para poder prescindir de ella y en la actualidad continúa irradiando reflexiones interesantes para todo aquel que se tome en serio el estudio del pensamiento político, ético, estético, lógico o metafísico. Es por ello que los seis capítulos en que está estructurado el presente texto persiguen sin ambages el objetivo de motivar e invitar a la lectura directa del autor. Cualquier monografía sobre el pensamiento de un filósofo corre el riesgo de caer en la caricatura si no va acompañada, en mayor o menor grado, del contacto directo con los textos de este.

Sería ingenuo pensar que este o cualquier otro libro sobre Aristóteles contiene todo su pensamiento. Se ha procurado, sin embargo, trazar un itinerario por los principales temas que van apareciendo a lo largo de su vida y de su obra. Todos los capítulos, con la única excepción del primero, tienen una o dos obras de Aristóteles como trasfondo, aunque el lector no encontrará en ningún caso un resumen ni una descripción exhaustiva de las mismas, ya que se ha optado deliberadamente por poner en primer plano, no los libros, sino las cuestiones filosóficas que en ellos aparecen. El primer capítulo tiene un carácter introductorio al contexto inmediato del pensamiento aristotélico; en él se ha concentrado, también, la información biográfica más relevante. De esta forma, se intenta trazar la relación entre los grandes pensadores que conforman el triángulo Sócrates-Platón-Aristóteles, con un énfasis especial en el vínculo entre los dos últimos, que convivieron en la Academia platónica durante ni más ni menos que dieciocho años.

Los datos biográficos conocidos sobre Aristóteles no son muy abundantes. La tradición antigua hizo circular numerosas anécdotas y hechos difíciles de verificar, a los que no se puede otorgar un gran crédito histórico y que, en consecuencia, no se encuentran reflejados en la parte biográfica del primer capítulo, que hace hincapié únicamente en los episodios de su vida cuya veracidad ofrece escasas dudas.

La reflexión ética es la única a la que hemos dedicado dos capítulos (el segundo y el tercero). La enorme influencia que la *Ética nicomáquea* ha ejercido a lo largo de la historia y hasta nuestros días, sumada al hecho de que quizá sea una de las lecturas más asequibles y difundidas del Estagirita, justificaban esta atención un poco mayor con respecto a los demás temas. En estos dos capítulos se desarrolla una síntesis de algunas de las cuestiones más cruciales del pensamiento

moral aristotélico: la felicidad, el término medio o la virtud, y el desarrollo conceptual que fundamenta y acompaña la aparición de estos términos.

Y puesto que para Aristóteles la vida feliz solamente puede ser vivida en el marco de la *polis* (y en consecuencia la ética resulta inseparable de la política), inmediatamente después de los dos capítulos dedicados a la ética, el capítulo cuarto constituye una aproximación al tratamiento que Aristóteles hace de la política: la *polis* como escenario natural de la convivencia ciudadana, el análisis de los mejores regímenes políticos, el papel de la educación o el presunto autoritarismo del pensamiento político aristotélico.

No podía faltar un capítulo (el quinto) dedicado a describir la importancia de la filosofía primera (o ciencia de las causas primeras), es decir la metafísica, que lleva a Aristóteles a afirmar la necesidad de un dios moviente e inmóvil a la vez, un dios entendido como exigencia conceptual y consecuencia directa de la forma que el Estagirita tiene de considerar nociones como la de cambio y movimiento.

Finalmente, el libro se cierra con un capítulo doble dedicado al Aristóteles estudioso del lenguaje. Doble porque en él se tratan, en primer lugar, algunos de los principales temas que hacen su aparición en el análisis aristotélico de la tragedia. Un análisis (que tiene lugar, principalmente, en su obra *Poética*) que se convierte en toda una disección de los elementos implicados en la poesía trágica y, a la vez, en el primer tratado que intenta explicar de forma sistemática por qué motivo algo nos parece bello. El análisis del lenguaje, en definitiva, se convierte en puerta de entrada de la estética. Y, en segundo lugar, porque refleja la importancia que reviste, en el conjunto del pensamiento del Estagirita, su estudio de la lógica. Ningún autor anterior a Aristóteles había dedicado tanta atención no a lo que decimos sino a cómo lo decimos,

ni había pretendido otorgar una validez universal a las leyes que deben regir la construcción de argumentos formalmente correctos. La lógica se convertiría, a partir de Aristóteles, en el instrumento primordial del filósofo y en el criterio de legitimación del razonamiento en el contexto del debate dialéctico.

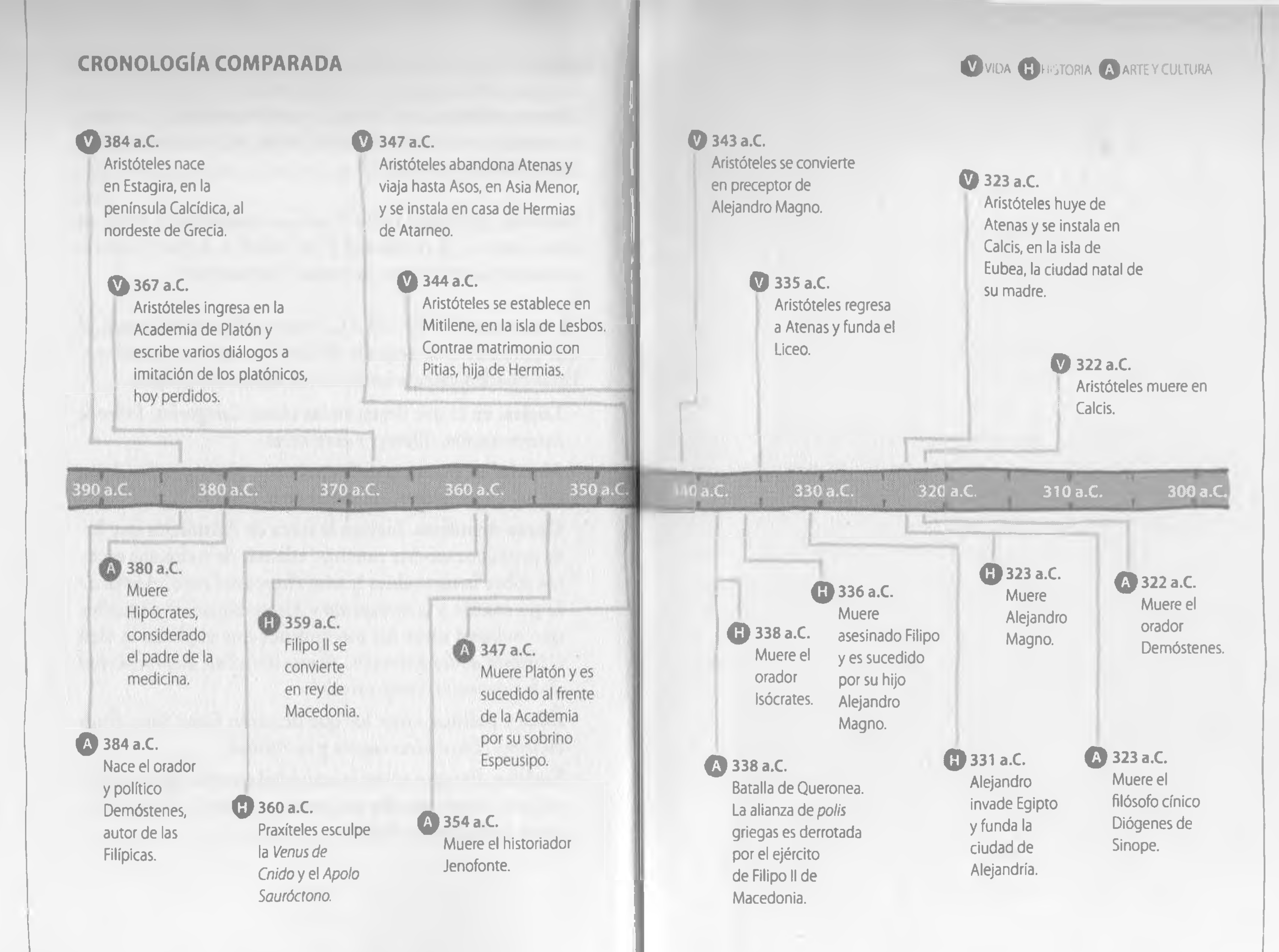
OBRA

- **Primer período (368-348 a.C.)**, correspondiente a su permanencia en la Academia de Platón, en la cual acepta la filosofía de su maestro.

- **Segundo período (348-335 a.C.)**, desarrollado entre el abandono de la Academia y su vuelta a Atenas, cuando comienza a estructurar su propio pensamiento.

- **Tercer período (335-323 a.C.)**, ya en el Liceo de Atenas, al que pertenecen la mayoría de las obras que se conservan. Estas pueden categorizarse en los siguientes grupos:
  - **Lógica**, en el que destacan las obras *Categorías, Sobre la interpretación, Tópicos y Analíticos.*
  - **Metafísica**, o ciencia de los primeros principios, es decir, de los que se sitúan «más allá de la física».
  - **Obras científicas.** Incluye la física de Aristóteles que lleva propiamente este nombre, además de todos sus escritos sobre la naturaleza (como *Acerca del cielo*, *Acerca de la generación y la corrupción* y *Meteorológicos*) y aquellos que indagan sobre los mecanismos que explican la vida (*Historia de los animales*, *Acerca del alma*, *Reproducción de los animales*, entre otros).
  - **Ética y política**, entre los que destacan *Gran ética*, *Ética eudemia*, *Ética nicomáquea* y la *Política.*
  - **Estética.** Escritos sobre la actividad externa del hombre, es decir, sobre aquello que produce (*poiesis*) fuera de él, como incluidos en *Poética* y *Retórica.*

CRONOLOGÍA COMPARADA



Capítulo 1

DEL DIÁLOGO PLATÓNICO AL TRATADO ARISTOTÉLICO

Tras la muerte de su maestro Platón, Aristóteles desarrolló una filosofía propia acerca de ámbitos tan distintos como la naturaleza o el comportamiento humano. Y lo hizo mediante un género filosófico, el tratado, que ha acabado por triunfar sobre cualquier otra forma de hacer filosofía.

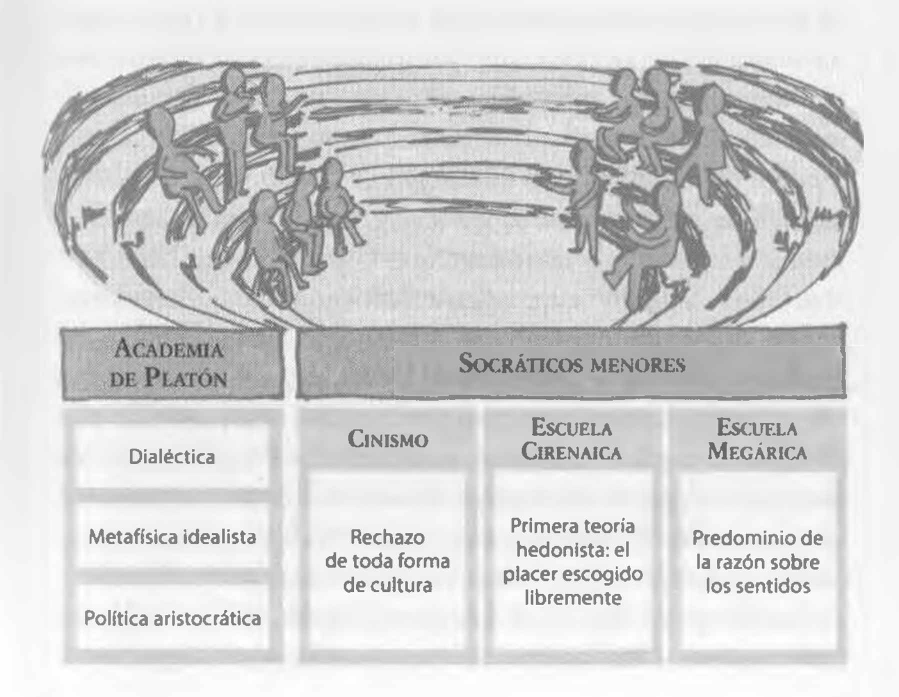
El pensamiento griego antiguo descansa indudablemente sobre tres firmes columnas: Sócrates, Platón y Aristóteles. O, como mínimo, esto es lo que ha repetido miles de veces la historiografía académica oficial. Desde hace ya más de cien años, esta se ha referido al heterodoxo grupo de pensadores anteriores a Sócrates con la casi despectiva etiqueta de «presocráticos». Desde Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes, hasta Leucipo y Demócrito, pasando por Pitágoras, Parménides, Heráclito y Empédocles, toda la filosofía producida en Grecia antes del advenimiento de Sócrates parece no tener otro sentido aparte de preparar el camino al revolucionario filósofo condenado a beber la cicuta democrática. Los innovadores planteamientos de Sócrates fueron desarrollados magistralmente por Platón, en primer lugar, y después por el discípulo más brillante de este, Aristóteles. A partir de entonces no habría más que decadencia. Decadencia política (Atenas y el resto de ciudades helénicas independientes perdieron su autonomía bajo la dominación macedónica) y decadencia filosó-

fica (las «escuelas helenísticas», otra etiqueta como mínimo reduccionista de la riqueza de planteamientos que nos ofrecen escépticos, estoicos o epicúreos). Ya puestos a inventar etiquetas simplificadoras, la historiografía tradicional divide al conjunto de los pensadores influenciados por Sócrates en «socráticos mayores» (Platón y Aristóteles) y «socráticos menores» (megáricos, cínicos y cirenaicos). A esta segunda etiqueta corresponden todos los filósofos que desarrollan su pensamiento inspirados por Sócrates pero desviándose del «buen camino», es decir, del camino platónico-aristotélico. Todo el pensamiento de megáricos, cínicos y cirenaicos queda, de esta forma, neutralizado, y estos filósofos aparecen caracterizados como pensadores impertinentes, simpáticos, pero totalmente irrelevantes ante la abrumadora arquitectura teórica de un Platón y, aún más si cabe, de un Aristóteles que se convierte automáticamente en «socrático» sin haber tenido ninguna posibilidad de conocer directamente a Sócrates, que había muerto quince años antes de que él naciera.

A lo largo del siglo XX, autores como Gabriele Giannantoni o Michel Onfray han llevado a cabo dignos y loables intentos de socavar este defectuoso y reduccionista esquema historiográfico. A la vista de los manuales de historia de la filosofía y de los programas académicos que continúan circulando en la actualidad, no parece que el intento haya tenido demasiado éxito. Sin embargo, no cabe duda de que es más necesario que nunca perseverar en el empeño, aunque obviamente sin ninguna intención de menospreciar las transcendentales aportaciones de la tríada Sócrates-Platón-Aristóteles, precisamente porque una correcta comprensión del conjunto del pensamiento griego antiguo debe arrojar luz, también, sobre el pensamiento de estos tres grandes filósofos.

ESCUELAS FILOSÓFICAS EN LA ATENAS DE ARISTÓTELES

La Atenas de principios del siglo IV a.C. seguía manteniendo una gran actividad filosófica. A la corriente de matriz sofística se oponía la escuela socrática, materializada en las enseñanzas de la Academia de Platón. A la sombra de Sócrates, y de forma paralela a Platón, crecerían los filósofos que la historiografía ha llamado «socráticos menores». Partiendo igualmente de las enseñanzas de Sócrates, cada uno de ellos desarrollaría una propuesta singular y distinta. Desde el ensalzamiento del placer libre, propuesto por el cirenaico Aristipo (435 a.C.-350 a.C.), hasta el rechazo de cualquier forma de organización política y social de los cínicos Antístenes (445 a.C.-365 a.C.) y Diógenes de Sínope (412 a.C.-323 a.C.) o los sutiles análisis lógicos desarrollados por el megárico Euclides (h. 400 a.C.). Estos «herejes» del socratismo, cuyo pensamiento era imposible de conciliar con la filosofía de Platón, quedarán relegados y definitivamente ocultos a la sombra del portentoso pensamiento de este último.



LA ESCRITURA DE ARISTÓTELES

Dejando al margen debates historiográficos, es innegable, sin embargo, que el árbol de la filosofía occidental ha querido enraizarse en el humus fecundo que nos legaron Sócrates, Platón y Aristóteles. Y lo es también que observar a estos tres autores como un continuo ofrece perspectivas interesantes y esclarecedoras. De este modo, una primera aproximación a la figura de Aristóteles podría partir de una comparación con Sócrates y Platón en un aspecto aparentemente superficial pero finalmente decisivo: su forma de escribir. Como es sabido, Sócrates ha pasado a la historia de la filosofía como uno de los tres grandes ágrafos, juntamente con Jesús y Buda, que no necesitaron escribir ni una sola línea para subvertir de manera radical el pensamiento de su época. Platón, en cambio, escribió de forma profusa y, además, es el primer autor antiguo de quien hemos conservado la totalidad de la obra. Toda la producción de Platón, sin embargo, parece resistirse a alejarse de la voz, de la oralidad. Platón escribe fundamentalmente diálogos (*República*, *Fedón*, etc.) y discursos (*Apología de Sócrates*), o combinaciones de ambos (*Fedro*, *Banquete*, etc.). Escribe, pues, y domina el artefacto de la escritura como el mejor de los escritores, pero parece hacerlo como si no tuviera alternativa, como si prefiriera, en realidad, sujetarse a la vivacidad del diálogo interpersonal y, puestos a escribir, intentara hacerlo de la forma «menos escrita» posible. En comparación con el ágrafo Sócrates y el Platón sujeto a la oralidad, Aristóteles conquistará una nueva forma de hacer filosofía, inventará la escritura filosófica tal y como podría decirse que ha perdurado mayoritariamente hasta nuestros días.

La comparación entre Sócrates, Platón y Aristóteles en lo referente a las formas de (no) escribir es indicativa de

un cambio de época y de costumbres culturales en relación con la escritura. Por extraño que pueda parecernos a nosotros, hijos de la modernidad ilustrada, el conocimiento, en Grecia, confirió a la escritura un papel poco más que secundario y accesorio. La memorización y la oralidad eran los principales vehículos para la transmisión de lo que hoy en día se conoce como «cultura», y que tan bien ha caracterizado Werner Jaeger (1888-1961) en su libro *Paideia: los ideales de la cultura griega*. La lectura no estaba en aquellos momentos al alcance de la mayoría y, por lo tanto, el acto de leer equivalía en realidad a escuchar. Incluso para quien sabía leer, leer quería decir escucharse, es decir, leer en voz alta para uno mismo. Es muy reveladora, en este sentido, la conocida anécdota que Agustín de Hipona relata en sus *Confesiones*: de visita en casa del obispo de Milán, Ambrosio, lo sorprendió leyendo sin mover los labios. Agustín, que era un hombre culto y admirablemente formado en la mejor tradición retórica latina, no había visto jamás —¡a finales del siglo IV de nuestra era!— a nadie que leyese de esta forma. En Occidente, la historia de la escritura ha sido hasta tiempos muy recientes una historia sonora.

Estas consideraciones acerca de la escritura en la Antigüedad son especialmente pertinentes en una primera aproximación a la obra de Aristóteles. Aunque el Estagirita haya legado a la posteridad una obra extensa, sobre los temas más variados y formalmente despojada del estilo literario que caracterizó la producción de Platón, no podemos dejar de concebirla como una obra muy ligada todavía a la oralidad. Por lo tanto, sería un grave error de perspectiva adoptar ante un libro de Aristóteles la misma actitud lectora que se adopta ante un libro de, por ejemplo, Descartes o Kant. Las obras de Aristóteles, tal y como han llegado hasta nuestros días, jamás fueron sometidas a

lo que se podría calificar como un proceso de revisión editorial. Es decir, no se trata de textos acabados y pensados para ser divulgados entre el gran público, sino que se trata más bien de apuntes extensos de las lecciones de Aristóteles y, por lo tanto, presuponen una lectura en voz alta y un intercambio en vivo con sus oyentes. La producción de escritos en el seno de las escuelas filosóficas antiguas, como podían ser la Academia platónica o el Liceo aristotélico, suele dividirse en escritos exotéricos y escritos esotéricos. Los primeros son dirigidos a un público amplio, no iniciado. A este género pertenecen todos los diálogos de Platón. Los segundos, por el contrario, iban dirigidos al selecto grupúsculo de discípulos a los que se presuponía un conocimiento previo de las cuestiones tratadas y temas afines. Un escrito pensado para ser leído delante de un público de estas características debía omitir por fuerza cuestiones que probablemente resulten relevantes para los lectores del siglo XXI. Igualmente, debía permitirse discurrir de forma a veces errática, incoherente o simplemente incompleta, porque tal es la naturaleza de una exposición ligada a la oralidad. Todos los escritos de Aristóteles que se han conservado pertenecen a este segundo género, al esotérico. Aunque el Estagirita escribió también literatura exotérica, a imitación de su maestro Platón y también en forma de diálogo, estas obras se han perdido casi en su totalidad.

A la dificultad del género esotérico debemos sumar el hecho de que el corpus aristotélico, tal como lo conocemos, no fue establecido hasta mediados del siglo I a.C., cuando el peripatético Andrónico de Rodas compiló los tratados del maestro, los ordenó e incluso les dio, según su propio criterio, los títulos con los que han llegado hasta nuestros días. En resumen, esto que llamamos «el corpus

aristotélico», agrupado y ordenado trescientos años después de haber sido escrito, nació más como lo que hoy podría considerarse «material de soporte a la docencia» que como una obra acabada y apta para ser impresa y divulgada. Y, por si todo esto fuera poco, la recepción actual de Aristóteles cuenta con la dificultad añadida de haber sido un autor prácticamente monopolizado por la teología escolástica medieval, especialmente a través de la figura de Tomás de Aquino, que logró el «milagro» intelectual de armonizar cristianismo y aristotelismo como si esta fuera una operación de lo más natural. Como resultado, Aristóteles se convirtió en el único gran nombre de la Antigüedad clásica que, con la llegada del Renacimiento y la Edad Moderna, no solo no fue recuperado y revalorizado, sino también sistemáticamente criticado, y con especial dureza, por los defensores del nuevo paradigma científico experimental, desde Nicolás Copérnico hasta Galileo Galilei y Francis Bacon. La concepción aristotélica del universo geocéntrico así como su lógica fundamentalmente deductiva se convirtieron en el blanco de los ataques de aquellos que, con enormes dificultades, pretendían defender un modelo heliocéntrico y un sistema de investigación científica basado en la inducción de leyes generales a partir de la observación empírica de regularidades.

> Aristóteles convirtió la filosofía natural en una esclava de su lógica.
>
> FRANCIS BACON

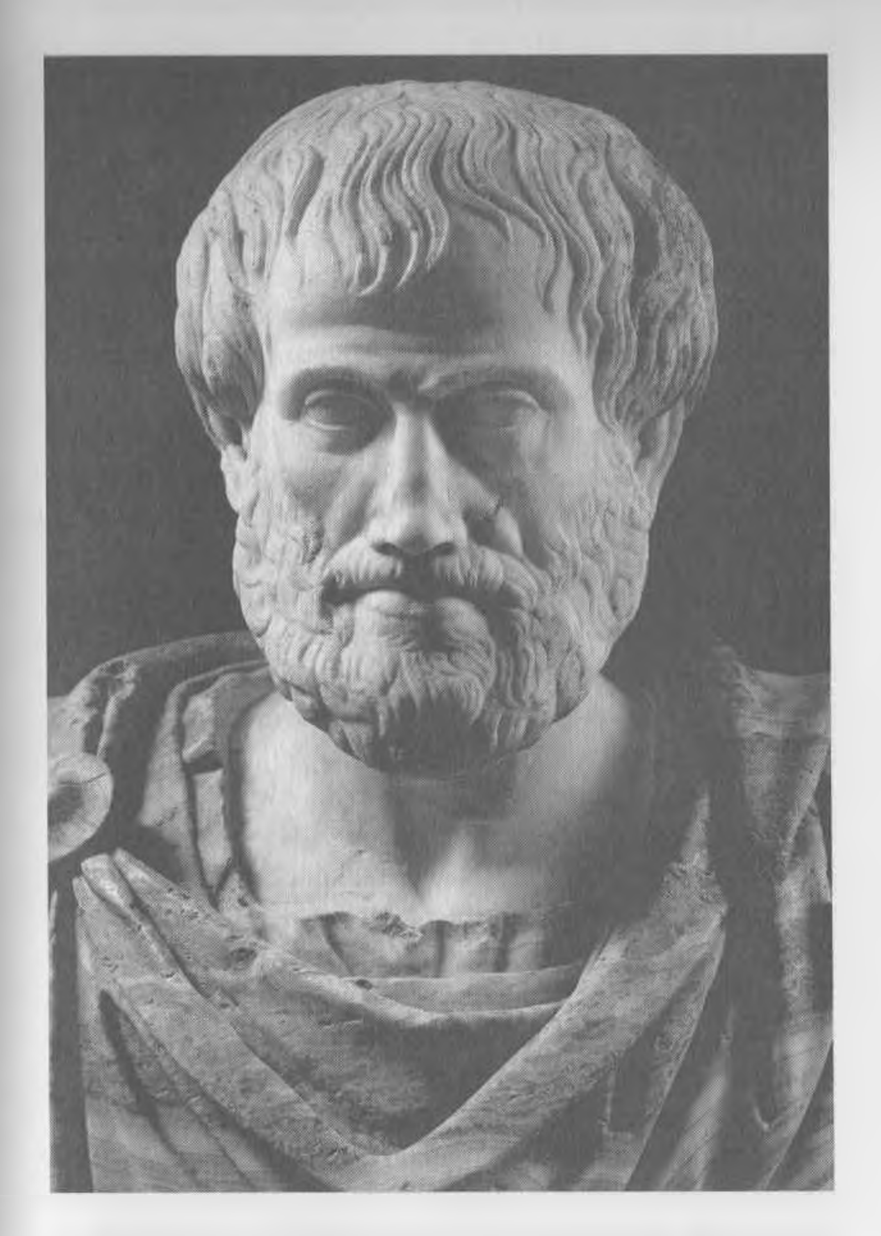
Todos estos obstáculos, que convierten las obras de Aristóteles en textos singulares, no comparables con la mayoría de los textos que acostumbramos a llamar «filosóficos», no deben sin embargo desalentarnos en nuestro intento de leer e intentar comprender el legado que nos dejó este gran pensador. Debemos hacerlo, eso sí, renunciando

a encontrar respuestas cerradas y definitivas y, mucho menos, nada parecido a un «sistema filosófico». La filosofía de Aristóteles es un sinfín de interrogantes abiertos, de planteamientos sugerentes, que deben ser completados por nosotros, lectores, como si estuviéramos escuchando al maestro, en aquel lejano Liceo ateniense, hace ya 2.400 años, y pudiésemos intervenir, preguntar, inquirir o criticar en cualquier momento de su discurso. ¿No es esto, finalmente, por definición, la filosofía?

ARISTÓTELES EN LA ACADEMIA DE PLATÓN

Los datos biográficos conocidos de Aristóteles son muy escasos, al igual que sucede con la mayoría de autores griegos antiguos. La tradición nos ha transmitido un sinfín de pequeñas historias y detalles apócrifos de su vida, que llegan a explicar incluso su método para echarse una breve siesta sosteniendo una pelota de bronce en la mano, de forma que el ruido de la bola al caer lo despertara justo en el momento en que empezaba a dormirse profundamente. Pero no se puede dar crédito histórico a ese tipo de anécdotas y hay que limitarse a concedérselo a las referencias documentadas de forma verosímil y que la historia de la filosofía ha acabado por considerar ciertas.

Aristóteles, hijo de Nicómaco, médico y amigo del rey Amintas III de Macedonia, nació en Estagira, una pequeña ciudad situada en el nordeste de Grecia, en la península Calcídica. Fundada en el 655 a.C. por colonos procedentes de Jonia (en la costa mediterránea de la actual Turquía), se vio sometida a guerras e invasiones de todo tipo. El rey persa Jerjes la ocupó en el 480 a.C., justo un siglo antes del nacimiento de Aristóteles y en el 348 a.C.,



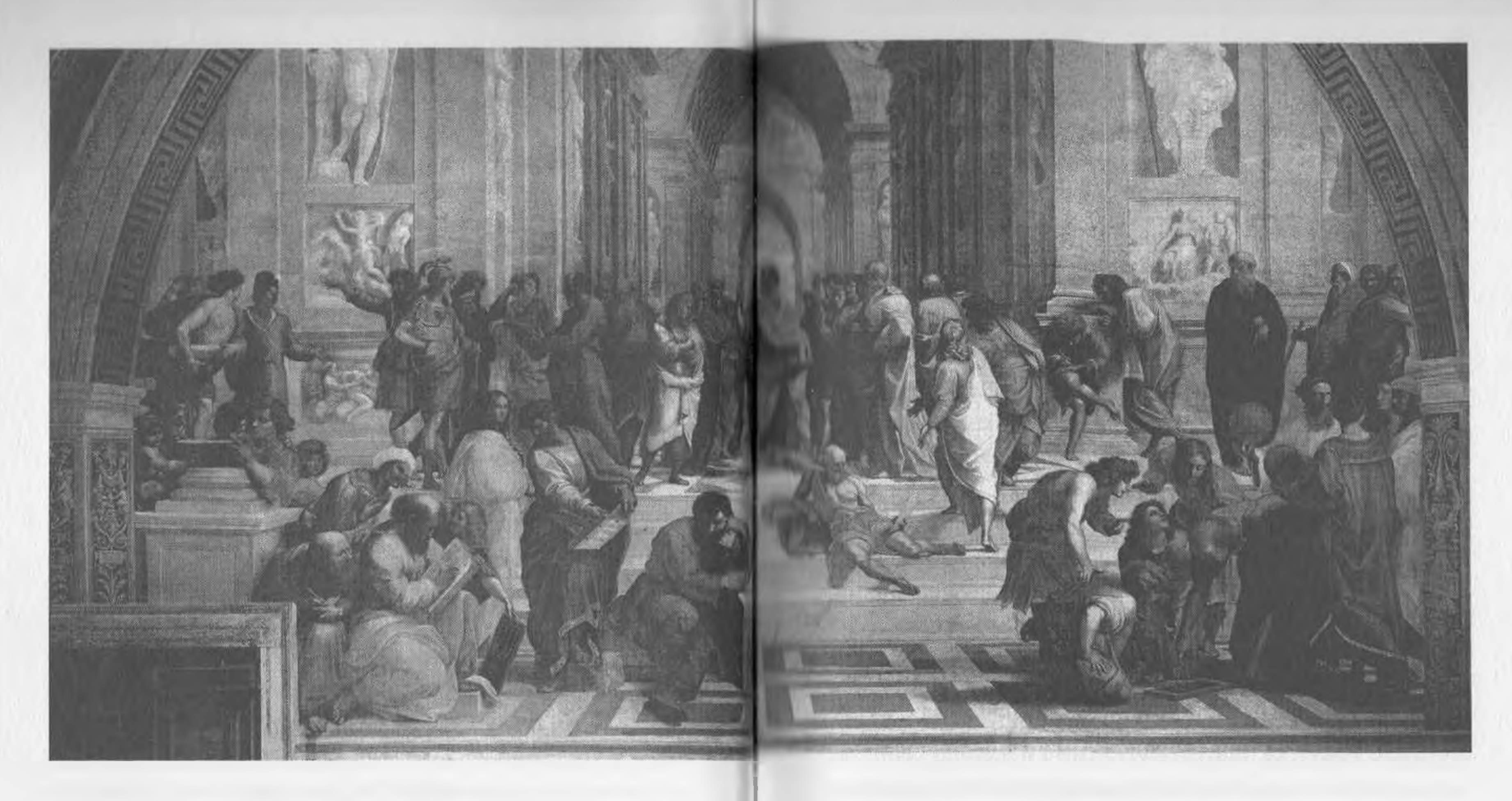
Este busto de mármol de Aristóteles, una copia romana de un original griego atribuido al artista Lisipo, uno de los grandes escultores del siglo IV a.C., es la representación más antigua conocida del filósofo, cuya figura, por otra parte, fue profusamente reproducida durante la Edad Media debido a la gran influencia y vigencia de sus escritos en el pensamiento de esta época.

cuando Aristóteles contaba ya treinta y seis años, fue sometida y destruida por Filipo II de Macedonia, quien la reconstruiría diez años más tarde justamente en agradecimiento al filósofo, que según la tradición fue maestro e instructor de su hijo, el futuro Alejandro Magno. El hecho de que Aristóteles desarrollara buena parte de su actividad filosófica en Atenas sin ser ateniense de nacimiento sino oriundo de una *polis* periférica sometida sucesivamente por imperios del norte y del este, adquiere una notable importancia, ya que le impidió poseer su propia escuela en Atenas (a los metecos, o extranjeros, les estaba prohibido tener locales en propiedad) y lo obligó a acabar su vida lejos de Atenas por temor a sufrir las represalias de los sectores más anti-macedonios, que lo veían como un aliado del enemigo. De algún modo, tanto la vida como el pensamiento de Aristóteles se apoyaron siempre en un frágil equilibrio entre el centro y la periferia: entre Atenas y Macedonia, entre Platón y el desarrollo de su propio sistema de pensamiento.

Al igual que sucede hoy en día con los jóvenes enviados al extranjero a estudiar en universidades de prestigio, a los diecisiete años Aristóteles fue enviado a Atenas para formarse en la Academia platónica al lado del maestro. Hay que señalar, sin embargo, que la función de las antiguas escuelas de filosofía en Grecia (la Academia de Platón, el futuro Liceo de Aristóteles o el Jardín de Epicuro) tiene poco que ver con el de las actuales instituciones de formación académica. Ingresar en una escuela filosófica no tenía como objetivo obtener ningún tipo de validación o título para poder acreditar la formación recibida y ponerla en valor para fines ulteriores. Entrar en una escuela de filosofía era ya un fin por sí mismo e implicaba toda una manera de vivir, diferente en cada escuela en función de las enseñan-

zas y las convicciones filosóficas. No debe extrañar, pues, que Aristóteles permaneciera en la Academia de Platón durante ni más ni menos que veinte años, hasta los treinta y siete. Es evidente que una estancia tan prolongada no responde en ningún caso a la dificultad que pudiese entrañar la «adquisición» de los conocimientos propuestos por Platón. En realidad, si Aristóteles abandonó la Academia no fue por haber agotado sus posibilidades de aprendizaje al lado del maestro, sino simplemente porque este murió y la dirección de la Academia fue confiada a un sobrino de Platón, Espeusipo.

En el momento en que Aristóteles pisó por vez primera la Academia, Platón se encontraba ya en un estadio muy avanzado de su trayectoria intelectual. Diálogos clásicos como la *República*, el *Fedro*, el *Fedón* o el *Banquete* habían sido escritos años atrás y Platón acababa de entrar en lo que los historiadores han llamado su período crítico o de vejez, durante el cual nacieron obras como el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político* o las *Leyes*. Esto no quiere decir que sus obras clásicas, incluso las producidas en su juventud y que dan fe de su apego intelectual y humano a la figura de Sócrates (*Apología de Sócrates*, *Critón*, *Eutifrón*, etc.), no tuvieran su peso específico en el seno de la Academia y no fueran conocidas y apreciadas por sus discípulos. Pero sería un error identificar el pensamiento platónico solo con el contenido de estos diálogos e imaginar a Aristóteles discutiendo con Platón acerca del filósofo rey de la *República* o la inmortalidad del alma del *Fedro*. El elemento característico del último período platónico fue la tendencia a la abstracción, la descripción de un alma preocupada por cuestiones matemáticas y geométricas, y por la astronomía. Es decir, por todo lo que se sitúa «más allá» de nuestro alcance evidente y tangible. Por aquel en-



LA ACADEMIA, UNA NUEVA FORMA DE VIDA

El fresco *La escuela de Atenas* (1509-1510) es una de las más famosas obras de Rafael Sanzio. Forma parte de su monumental decoración de las Estancias del Vaticano, conocidas también como Estancias de Rafael, y constituye una síntesis perfecta de la visión que imperaba en el Renacimiento de la cultura y filosofía de la Antigua Grecia. El centro de la escena está dominado por las figuras de dos grandes maestros, Platón (a la izquierda) y Aristóteles (a la derecha). Mientras que Platón sostiene el *Timeo* y apunta al cielo con su índice, el Estagirita sostiene una *Ética* y dirige la palma de su mano hacia la tierra; así plasmó el artista la visión del mundo defendida por los dos filósofos, una visión contrapuesta pero en cierto sentido complementaria. Sin embargo, Rafael no se detuvo ahí, sino que quiso encerrar en su gran fresco —de casi ocho metros de longitud por cinco de altura— gran parte del universo de la Antigüedad clásica, fuente de admiración e inspiración para los artistas y hombres de ciencia del Renacimiento. Así, lo pobló de ilustres personajes de la filosofía, la ciencia y la historia: Sócrates, Zenón de Citio, Epicuro, Jenofonte, Parménides, Heráclito, Diógenes de Sínope, Plotino, Euclides, Estrabón, Hipatia de Alejandría o Alejandro Magno rodean y acompañan las figuras centrales de Platón y Aristóteles.

tonces, el propio Platón había realizado ya la autocrítica de su propia doctrina acerca de las formas (o ideas) en su diálogo *Parménides*. Aristóteles llegó, por lo tanto, a una Academia que se encontraba en pleno período de revisión del platonismo clásico, un momento apasionante, de apertura de nuevos horizontes de conocimiento, de indagación en temas que hasta entonces habían preocupado poco a Platón y que permitirían a Aristóteles empezar a asentar las bases de su propia filosofía sin violentar el clima de trabajo que se vivía en la Academia.

Hasta donde podemos saber, el joven Aristóteles que llegó a la escuela de filosofía platónica destacó por encima del resto de los discípulos por su curiosidad inagotable, su espíritu trabajador y su obstinación por documentarse acerca de los temas más variados a partir de los escritos de autores contemporáneos y anteriores. La Academia poseía, al parecer, una biblioteca importante pero, como ya se ha señalado, en el siglo IV a.C el medio de transmisión primero de cualquier tipo de conocimiento no era, en ningún caso, la lectura. La audición era mucho más importante, y la oralidad aventajaba también a la escritura. Parece que el propio Platón se habría referido a su discípulo como «el lector» debido a su afán de formase a través de los escritos de toda índole que llegaban a sus manos. Hoy en día la etiqueta «lector» resulta absolutamente redundante aplicada a una persona que dedique su vida a la investigación, del tipo que sea. Un ensayista, profesor o filósofo que se declarase «no lector» despertaría inmediatamente la sospecha de la ignorancia y la ineptitud. Que la anécdota del epíteto «lector», impuesto amicalmente por Platón a su discípulo, puede perfectamente ser verídica lo atestigua el método utilizado muy a menudo por Aristóteles en sus escritos acerca de los temas más variados. Aristóteles no

es el tipo de autor que «piensa en el vacío», es decir, que empieza a desarrollar sus tesis a partir de cero, como si fuera el primero que piensa sobre la cuestión. Tampoco se conforma con citar de forma puntual a uno u otro autor, como hace Platón, a modo de mero contrapunto, complemento o refutación de lo que él intenta afirmar. No, Aristóteles empieza muy a menudo sus desarrollos intelectuales a partir del examen de ideas previas, citadas y explicadas profusamente (no por casualidad es una de nuestras fuentes más importantes en la recuperación del pensamiento griego anterior al siglo V a.C.) y, posteriormente, criticadas. Esta forma de operar parece hoy de lo más normal e incluso metodológicamente aconsejable. ¿Acaso no se recomienda constantemente a los estudiantes que lean lo que se ha escrito sobre un determinado tema antes de intentar posicionarse y dar una opinión propia? En tiempos de Aristóteles no existía nada que se pareciese a una visión de conjunto del pensamiento precedente, es decir, ninguna «historia de la filosofía». Se podría afirmar, incluso, que con esta manera de proceder, tan singular para la época, fue él mismo quien inauguró la historiografía filosófica, agrupando a unos autores y separando a otros, atribuyendo determinadas afirmaciones a este o a aquel. Aristóteles aplicaba este método a cuestiones de todo tipo: desde el análisis de la noción de movimiento hasta la teorización de las mejores formas de gobierno basada en el análisis de los ejemplos que le proporcionaba la tradición política griega.

El hecho de que el Estagirita fuera un «eterno extranjero» en Atenas, alguien que debía hacer un esfuerzo adicional para ser valorado y reconocido, podría explicar ese afán de saber siempre más, de respaldar sus afirmaciones sobre la base de un conocimiento ampliamente documen-

tado; un afán que no podía presuponerse sin más en la mayoría de sus condiscípulos de la Academia. Probablemente consciente de ello, Aristóteles se permite a menudo adoptar un tono aleccionador, que corrige e invalida opiniones precedentes, siempre, sin embargo, demostrando que habla con propiedad y conoce bien aquello sobre lo que opina.

En el *Protréptico* encontramos al hombre que aprendió a ver el mundo con los ojos de Platón.

WERNER JAEGER

La obra más destacada de este período juvenil de Aristóteles es, sin duda alguna, el *Protréptico*, una exhortación a la filosofía que tuvo una gran aceptación durante la Antigüedad, pero que no se ha conservado debido a la inexistencia de una copia medieval íntegra. Aunque resulta ciertamente sorprendente afirmarlo de una obra de la que se desconoce casi todo (solo se conservan algunos fragmentos citados por otros autores), el *Protréptico* es una de las obras más exitosas de la historia de la filosofía. Fue leída, admirada e imitada durante siglos, pero su popularidad decreció a medida que los tratados aristotélicos iban siendo copiados y asumidos por el cristianismo medieval. El *Protréptico* aristotélico fue imitado incluso por Cicerón, en un diálogo también perdido, pero cuya lectura supuso la conversión a la filosofía de un joven e intelectualmente impresionable Agustín de Hipona: el *Hortensio*. No es de extrañar que textos como el de Aristóteles o su imitación por parte de Cicerón tuvieran una capacidad de persuasión tan grande. El interrogante que plantea el *Protréptico* es, ni más ni menos, que la pregunta por el sentido de la filosofía. Y, para los antiguos, la filosofía suponía infinitamente más que una elección de estudios o de oficio. Como sucede a menudo con las obras de autores antiguos que

no se han conservado íntegramente, conocemos solamente algunos fragmentos del *Protréptico* gracias a citas literales de autores posteriores en sus propias obras. Su contenido fragmentario es suficiente, sin embargo, para permitirnos intuir en el *Protréptico* una defensa de la vida filosófica (la vida teorética, como la llamará más adelante Aristóteles en su *Ética*) tal y como se vivía en la Academia. Todo este material fragmentario nos permite pensar en un Aristóteles cuyo pensamiento estaba lejos aún de independizarse del de Platón.

ARISTÓTELES LEJOS DE ATENAS

El periplo vital de Aristóteles tras la muerte de su maestro, en el 347 a.C., y antes de su regreso a Atenas en torno al 335 a.C., es bastante incierto. En primer lugar, puede parecer sorprendente que Aristóteles no asumiera la dirección de la Academia y que el sucesor de Platón fuera un sobrino suyo, Espeusipo. De nuevo, la condición de extranjero del Estagirita debió de pesar lo suficiente en esta decisión. O quizá fueran sus orígenes familiares, que lo vinculaban demasiado con Macedonia, los que le indujeron a abandonar Atenas en un momento en que Filipo II había iniciado su ofensiva para conquistar la península Calcídica. No sería desatinado, pues, pensar que la renuncia fue voluntaria, o que se combinaron distintos factores: poca predisposición por parte del nuevo cenáculo platónico y, asimismo, por parte de Aristóteles para continuar trabajando en la Academia tras la muerte del maestro y dada la agitada situación política. Sería erróneo, no obstante, pensar que la desvinculación de Aristóteles de la Academia fue fruto de un alejamiento intelectual respecto a Platón. Ya se ha remarcado que su estancia en la Academia se alargó durante

dos décadas y nada hace pensar que la cordialidad en la relación con Platón no durara hasta el último día. ¿Por qué, si no, habría de permanecer tanto tiempo en esa escuela? No, Aristóteles nunca llegó a «romper» con Platón, aunque a menudo criticara planteamientos defendidos por su antiguo maestro. Criticar a Platón no equivalía a romper con él, y eso era posible gracias al clima intelectual de apertura y diálogo que se respiraba en la escuela platónica. De lo que se trataba era, precisamente, de continuar pensando tras la estela platónica, algo que Aristóteles hizo durante toda la vida, incluso cuando sus planteamientos se alejaban enormemente de los de Platón. A lo largo de toda su obra, Aristóteles mantiene siempre una actitud de respeto reverencial (que no de acuerdo acrítico) hacia Platón. No es exactamente la misma deferencia que dedica a los miembros de la Academia, a los que se refiere con expresiones como «los platónicos» o «los que defienden las ideas». Por tanto, podría afirmarse que Aristóteles se alejó de la Academia no por desacuerdo intelectual con Platón, sino precisamente porque continuaba siendo platónico y creía que la mejor forma de serlo era alejándose del cenáculo platónico.

Fuera cual fuese la motivación que verdaderamente impulsó a Aristóteles a alejarse de Atenas, en el 347 a.C. se dirigió a Asos, en Asia Menor, acompañado de otro destacadísimo discípulo de Platón, Jenócrates, quien sería sucesor de Espeusipo en la Academia y, por lo tanto, segundo escolarca de la institución tras la muerte del maestro (el «escolarca» era el jefe o director de una escuela filosófica en la antigua Grecia). La elección de Asos no es casual. El gobernante de esa ciudad era Hermias de Atarneo, quien había compartido las enseñanzas de Platón con Aristóteles y Jenócrates en Atenas. Puede parecer extraño que un «político» hubiera estudiado con Platón. Sin embargo, forma-

ba parte del ideario de la Academia adquirir la capacidad de influenciar en la vida política. Lejos de concebir una institución de estudio meramente teórico, Platón creía en la capacidad de la filosofía para transformar la vida de sus contemporáneos. Baste con recordar que, en su *República*, reserva precisamente al filósofo la prerrogativa exclusiva de gobernar, y que él mismo intentó orientar el gobierno de una importantísima ciudad del Mediterráneo, Siracusa, que visitó en distintas ocasiones. Hermias de Atarneo no era, por tanto, ninguna excepción, y fue precisamente su filiación platónica la que le impulsó a acoger a Aristóteles y Jenócrates en su ciudad. Un simple repaso a los nombres de los acompañantes de Aristóteles tras la muerte de Platón (Hermias, Jenócrates y más tarde Teofrasto, otro antiguo académico) permiten comprobar que no existe ninguna ruptura drástica ni con las ideas ni con los seguidores de Platón. La ruptura se produjo en realidad con la Academia como institución y, más concretamente, con aquellos que pretendieron convertirse en depositarios de la «verdadera» filosofía platónica.

En los años que vivió en Asos, Aristóteles fundó una primera escuela y se casó con una sobrina e hija adoptiva de Hermias, Pitias, de quien tuvo una hija del mismo nombre, y a partir del 344 a.C. se estableció en la vecina isla de Lesbos, en la ciudad de Mitilene. Fue allí donde se produjo el encuentro con el que se convertiría en su más fiel compañero filosófico y sucesor en el Liceo: el exestudiante de la Academia Teofrasto. Durante esta época de Asos y Mitilene Aristóteles intensificó la investigación de temas naturales tales como la botánica y es razonable pensar que prosiguió la elaboración de las obras ya empezadas en Atenas. La compañía de Teofrasto pudo ser un óptimo estímulo para motivar su interés por los animales y las

plantas, ya que es autor de uno de los más grandes tratados sobre botánica escritos en la Antigüedad. La estancia en Mitilene, sin embargo, no se prolongó más de un año, ya que Filipo II de Macedonia requirió los servicios de Aristóteles como preceptor del joven Alejandro, el futuro Alejandro Magno, que a la sazón contaba trece años. Esta es, al menos, la versión más divulgada a la hora de justificar la presencia de Aristóteles en la corte macedónica. Sin embargo, hay algo históricamente sospechoso en esa interpretación. El encuentro de uno de los mayores filósofos de la historia con uno de los más poderosos estrategas de la Antigüedad parece no ofrecer más garantías de credibilidad que el encuentro igualmente mítico entre Alejandro Magno y el más sorprendente de los filósofos de la época, Diógenes el Cínico, quien encarnaba unos valores totalmente opuestos a los del futuro emperador macedonio. La idea de conjugar un gran filósofo con un gran emperador cuando ni el uno ni el otro había llegado a adquirir su grandeza parece tener más de mito elaborado con posterioridad que de realidad histórica. Eso no excluye la posibilidad de que Aristóteles no se encontrara efectivamente en Pela, sede de la corte macedonia, entre los años 343 y 341 a.C. Pero es más verosímil pensar que su presencia allí se justifica por la relación que existía entre Hermias y Filipo, y que podría haber permitido a Aristóteles jugar algún papel de asesoramiento político-filosófico en el crucial momento que se estaba viviendo. No debemos olvidar que el mapa del Mediterráneo oriental estaba a punto de cambiar de forma drástica debido precisamente a las campañas de expansión iniciadas ya por Filipo y consolidadas por su hijo Alejandro, quien acabaría por integrar en un solo imperio un inmenso territorio que se extendía desde Atenas hasta el actual Pakistán.

La política de alianzas entre Hermias y Filipo de Macedonia, sin embargo, hizo caer al primero en desgracia. Seis años después de la llegada de Aristóteles a Asos, en el 341 a.C., Hermias fue secuestrado, torturado y crucificado por el mercenario al servicio del imperio persa Mentor de Rodas. El interrogatorio para sacarle información acerca de los acuerdos secretos con Filipo de Macedonia fracasaron y Hermias murió «filosóficamente», sin haber revelado ningún secreto al enemigo. Aristóteles se enteró del dramático fallecimiento de su suegro estando en Pela. La muerte de Hermias produjo simultáneamente un sentimiento de regocijo en Atenas, donde su figura fue equiparada a la del traidor al servicio del enemigo macedonio, y otro de profunda tristeza que encarna el propio Aristóteles, quien dedica a su amigo y suegro un sentido poema de reconocimiento. Nuevamente, comprobamos cómo Aristóteles escoge el bando «equivocado», ya que sus evidentes vinculaciones con Macedonia le convertían necesariamente en persona sospechosa en Atenas.

EL LICEO

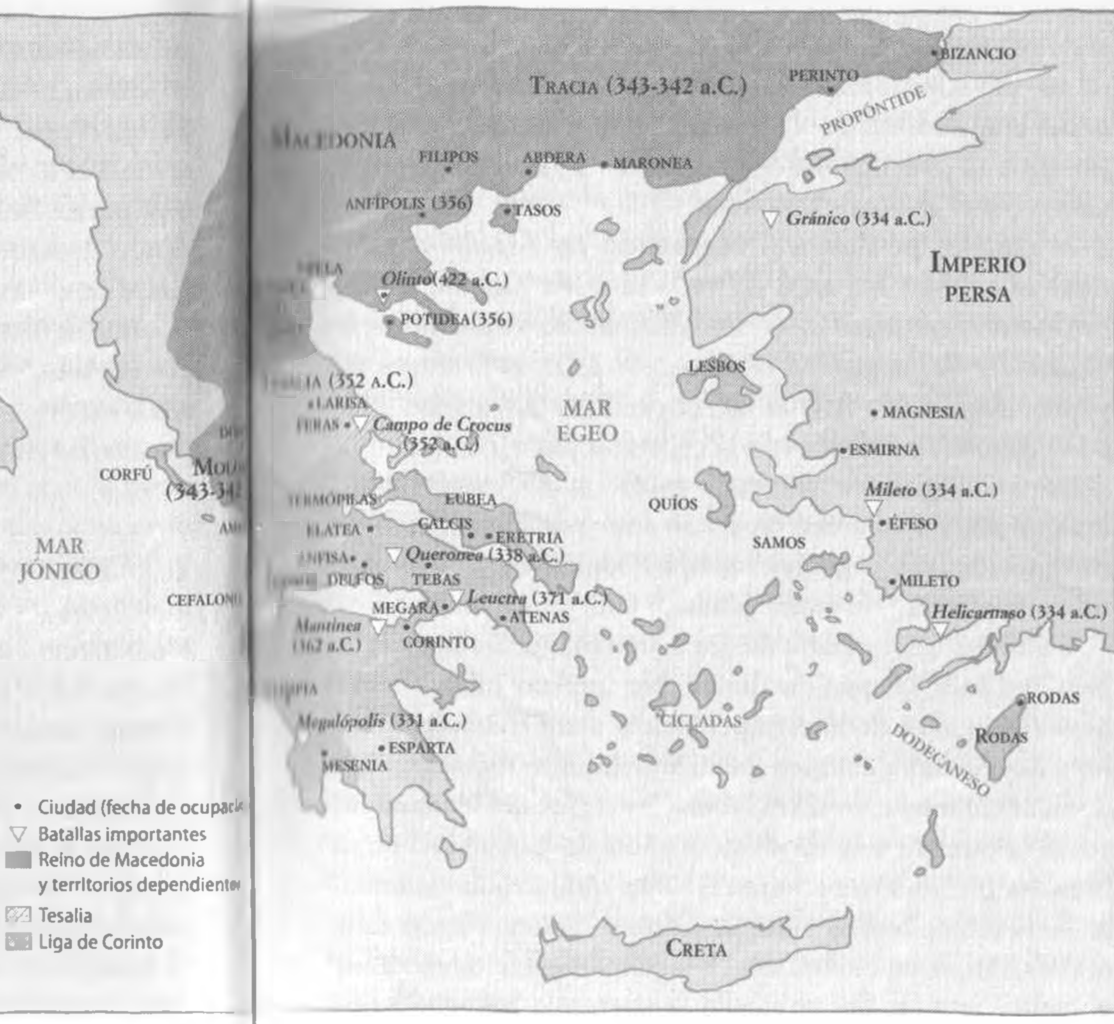
No parece que la misión en Pela se prolongara más de un par de años. Y a continuación la pista del filósofo se pierde durante unos cinco años, hasta que en el 335 a.C. decide volver a Atenas. En estos cinco años, sin embargo, se había producido un acontecimiento transcendental para el futuro político de Atenas. La liga de ciudades griegas liderada por Atenas, que aún resistía los embates expansionistas de Filipo de Macedonia, fue derrotada en la batalla de Queronea (338 a.C.). A partir de entonces, Atenas quedó bajo el domino de Macedonia y perdió defi-

DE LAS *POLIS* AL IMPERIO

El momento histórico que le tocó vivir a Aristóteles (el siglo IV a.C.) fue el de un cambio de rumbo decisivo para la historia de la Antigua Grecia: en un lapso de medio siglo, la organización política y social del Mediterráneo oriental pasó del gobierno de las *polis* democráticas a la explosiva y rápida expansión del que se considera el primer gran imperio de la Antigüedad, el de Alejandro Magno, un rey que durante su juventud se había educado bajo el manto didáctico del filósofo. El interminable conflicto de la guerra del Peloponeso conllevó el comienzo del declive del esplendor de la Grecia clásica del siglo V a.C., y el siglo IV a.C. se caracterizó por la incesante pugna por la hegemonía entre Esparta, Tebas y Atenas, protagonistas de este periodo junto con Siracusa y Macedonia. Una lucha, jalonada por grandes batallas, derrotas y victorias de uno u otro bando (Leuctra, Queronea, Mantinea...), que finalmente devino estéril a causa de la intervención del Imperio persa, que desde Asia Menor vigilaba, siempre atento a impedir que ninguno de los poderes griegos se convirtiese en un enemigo poderoso. Las continuas guerras, además, agotaron las fuerzas humanas y materiales de las grandes *polis* griegas, que finalmente fueron dominadas por la gran potencia militar de la Macedonia de Filipo II, que las sometió definitivamente tras la batalla de Queronea (338 a.C.)

El inicio de un imperio

La muerte de Filipo en el 336 a.C. y el ascenso al trono macedonio de Alejandro dio un giro radical al panorama político y dejó atrás definitivamente el esplendor de la Grecia de las *polis*, sustituyéndolo por el esplendor del primer gran imperio de la Antigüedad: el de Alejandro Magno. El nuevo rey cruzó el Helesponto al año siguiente y se enfrentó a los ejércitos persas, derrotándolos en sucesivas batallas (Gránico, Mileto, Issos) e iniciando una carrera de conquistas que lo llevaría primero hasta Egipto y después hasta Uzbekistán y la India.



nitivamente el poder que de forma casi hegemónica había detentado durante los últimos siglos en el Mediterránco oriental. Macedonia y sus aliados no podían, por lo tanto, gozar de mucha simpatía por parte de los habitantes de Atenas, y es en ese contexto que Aristóteles regresó a la ciudad de su maestro y fundó la que se convertiría en sede definitiva de su actividad filosófica casi hasta su muerte: el Liceo. Su condición de extranjero le impidió adquirir una sede propia para su escuela, por lo que empezó a enseñar en un espacio público, un gimnasio que durante décadas había cumplido su doble función en la sociedad ateniense: permitir la práctica del ejercicio físico y fomentar el encuentro y el diálogo filosóficos.

Aristóteles permaneció enseñando en Atenas durante doce años. Son los años de redacción de algunas de sus obras más importantes, como la *Ética nicomáquea*, o de finalización de las que había empezado en épocas anteriores y que culminan en Atenas (la *Física*, la *Metafísica*, la *Política*, la *Retórica*...). Debido a la cantidad y la variedad de los temas que llegaron a despertar el interés de Aristóteles y a los que dedicó su atención como autor, se suele dividir su producción en seis grandes grupos: lógica, física, biología, filosofía primera, filosofía práctica y filosofía poiética.

Y aunque buena parte de sus libros es, naturalmente, de índole filosófica, resulta destacable que un mismo autor haya sido capaz de hacer aportaciones tan transcendentales y novedosas a campos que normalmente requieren una dedicación muy específica, como las reglas del lenguaje, la ética, la estética o la fundamentación de la realidad en su filosofía primera (o metafísica). Y es que, simultáneamente, Aristóteles dedicó miles de horas a la observación de la realidad física en cualquiera de sus manifestaciones: desde el cielo hasta las flores; desde la anatomía humana hasta

la reproducción de los peces. Se ha perdido, lamentablemente, el tratado aristotélico *Sobre las plantas*, compendio de sus observaciones botánicas, pero se ha conservado su equivalente zoológico, especialmente una gran *Historia de los animales* en la que el filósofo se convierte en biólogo y da muestras de una curiosidad sin límites. Los medios de observación y la metodología aristotélicos cuando trata los fenómenos naturales y, concretamente, a los animales, pueden parecer hoy un tanto ingenuos, pero suponen un esfuerzo individual sin precedentes para sistematizar la descripción de las características morfológicas y funcionales de cientos de animales. La zoología aristotélica es sin duda la base sobre la que se sustenta el conocimiento del reino animal que se ha ido acumulando durante los más de dos milenios posteriores. Aristóteles observa los tentáculos del pulpo, su funcionamiento bajo el agua, su modo de cazar y de aparearse, los compara con los de la sepia y el calamar, lo clasifica todo. Rompe huevos de gallina y otras aves para observar la evolución del feto en los días posteriores a la puesta, o intenta sacar conclusiones acerca del sistema de reproducción de las moscas. A muchos animales no puede observarlos directamente, y entonces recurre al conocimiento que de ellos le brindan sus informadores. De ese modo puede comparar al buey con el bisonte o describirnos con todo lujo de detalles a lobos y leones. En definitiva, Aristóteles encarna como pocos pensadores a lo largo de la historia la preocupación por el saber en estado puro, por saberlo todo, bajo el empuje de una curiosidad y una admiración ante el mundo casi infantiles. No entiende el conocimiento como algo que deba compartimentarse y que requiera una dedicación especializada y monográfica. Su único criterio para lanzarse a investigar algo es el puro afán de saber.

EL EXILIO FINAL

El periplo biográfico de Aristóteles se vio marcado hasta sus últimos instantes por la constante tensión entre Atenas y Macedonia, y por el papel incómodo que el filósofo se veía obligado a desempeñar entre sus antiguos amigos del norte y su ciudad de acogida, donde pasó la mayor parte de su vida. En el 323 a.C. Alejandro Magno murió en Babilonia, a los treinta y tres años y en plena expansión del reino que le había legado su padre Filipo. La muerte de Alejandro y la frágil situación política en la que dejó un imperio aún sin consolidar y que empezaría a fragmentarse de forma inmediata reavivaron los ánimos antimacedonios en Atenas. Sobre Aristóteles pesaba en aquel momento una acusación de impiedad, por haber compuesto un himno en recuerdo de su suegro, el filomacedonio Hermias, y temió convertirse en chivo expiatorio de la ira ateniense contra el imperio del norte. Una vez más, como ya había hecho veinticinco años antes tras la muerte de Platón, decidió huir de Atenas. Antes de su partida, confió la dirección del Liceo y sus escritos a Teofrasto, el fiel compañero que le había acompañado durante más de veinte años. Con altos y bajos, la escuela peripatética lograría mantener la llama encendida por el maestro durante cinco siglos, pero las enseñanzas de Aristóteles ya no dejarían de crecer en importancia conforme sus textos iban siendo copiados y divulgados a lo largo de la Edad Media.

La tradición atribuye a Aristóteles, en el momento crítico de su última partida de Atenas, la frase «no quiero que los atenienses cometan un segundo crimen contra la filosofía». El primero, naturalmente, había sido la condena a muerte de Sócrates, el más justo de los hombres, por una sentencia a todas luces injusta que partía, también, de una

acusación de impiedad. Aristóteles no quería convertirse en un segundo Sócrates y se marchó a la isla de Eubea, a la ciudad de Calcis, de donde era originaria su madre. Aislado y lejos de Atenas, Aristóteles tardó solo unos meses en morir. Los versos que dedicó a Hermias y que motivaron su exilio definitivo parecen ser premonitorios: «La virtud es el premio más bello de la vida. Soportar duros e incesantes trabajos y hasta morir por su causa».

Capítulo 2

UNA NUEVA ÉTICA BASADA EN LA VIRTUD COMO TÉRMINO MEDIO

Aristóteles configuró un nuevo paradigma ético basado en la noción de virtud entendida como término medio. Este célebre término medio, que ha extendido su vigencia hasta nuestros días, se sitúa en la equidistancia moral entre un exceso y un defecto.

Aristóteles es autor de tres escritos que giran en torno a cuestiones éticas: el opúsculo *Gran ética*, la *Ética eudemia* y la *Ética nicomáquea*. Su reflexión ética tiene como telón de fondo la evolución del concepto de virtud desde un paradigma de excelencia guerrera (Homero) hacia otro que tiene por escenario la *polis* y, por lo tanto, pone en su centro el ejercicio de la palabra persuasiva en vez del de la fuerza. Aristóteles se fijará como objetivo definir en qué consiste una buena vida, una vida buena que mire hacia un horizonte de realización humana plena, que permita decir que ha valido la pena vivir la vida tal y como se ha vivido. Por eso el punto de partida de la ética aristotélica es la constatación de que «el bien es aquello hacia lo que tienden todas las cosas», y el bien último, en el caso de la vida humana, el bien que elegimos no como instrumento para conquistar otros bienes sino el bien que en sí mismo ya es el más perfecto de todos, es la felicidad. Toda vida humana, por lo tanto, está orientada a la felicidad. Conviene aclarar, sin embargo, el sentido que Aristóteles da al término «felicidad» (*eudaimo-*

nia), porque es ligeramente distinto del que se le da hoy en día. Hoy se tiende a considerar la felicidad como un estado de ánimo que, por consiguiente, es temporal y cambiante. Decimos «hoy soy feliz» o «tal o cual hecho me han hecho feliz». Para Aristóteles, frases de este tipo no tendrían apenas sentido. En la medida en que la felicidad es el bien último hacia el que tiende toda nuestra vida, no puede ser algo que cambie de la noche a la mañana. La felicidad solo puede darse en el momento culminante de la vida, al final de todo, cuando se llega a la cima de la montaña y, por vez primera (y última), el hombre puede mirar atrás y contemplar todo el camino que ha recorrido. Es en ese momento, y solo en ese momento, cuando podemos decir con propiedad que somos felices. Esta concepción finalista de la felicidad concibe el día a día de la vida como un camino coherente que, dependiendo de nuestras opciones cotidianas, nos acercará o alejará de la consecución de la felicidad. Estamos, por lo tanto, muy lejos de un conocimiento firme y abstracto sobre la idea de bien. Si Platón, a través de su metáfora de la salida de la caverna, asimilaba la conquista del bien a la iluminación, Aristóteles en cambio nos da la mano para ayudarnos a transitar un itinerario oscuro, lleno de ambigüedades y dificultades, con ramificaciones constantes que nos obligan a tomar decisiones a diario sin mucha más luz que la de nuestra falible intuición.

La felicidad requiere una virtud perfecta y una vida entera.

Ética nicomáquea

Pero, ¿en qué se concreta exactamente esta mano que Aristóteles nos tiende para avanzar en el oscuro camino del perfeccionamiento moral? En la *Ética nicomáquea* apunta a una serie de virtudes que se deben poner en práctica si se desea alcanzar la felicidad. Habla de la valentía, de la moderación

(en relación con el placer), de la liberalidad y la magnificencia (en relación con el dinero), de la magnanimidad, la mansedumbre, la amabilidad, la veracidad y la jovialidad (como principios que deben guiar nuestras relaciones humanas), de la indignación y de la justicia. Aristóteles no inventa ninguna de estas virtudes. Su principal aportación consiste en no considerarlas desde una perspectiva absoluta, sino relativa. Esto significa que no es posible atribuir un carácter cerrado y dogmático a la valentía, a la moderación o a la mansedumbre, porque son virtudes que solo alcanzarán una realización plena si se enmarcan en una visión gradual y no se pierden de vista sus puntos de referencia por exceso y por defecto. Dicho de otra forma, las virtudes que Aristóteles defiende en su *Ética* deben ser consideradas términos medios.

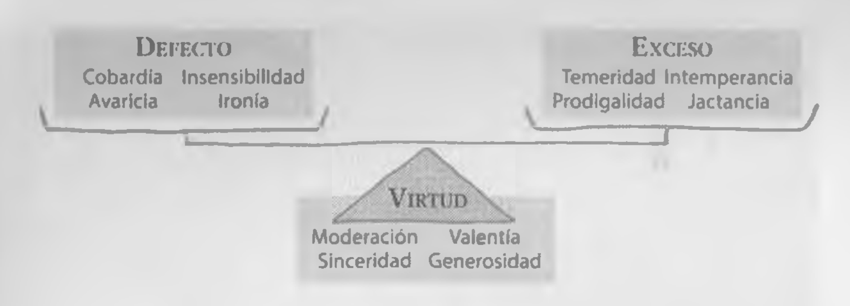
La expresión «término medio» es una de las que más fortuna ha hecho entre todas las que Aristóteles propuso a lo largo de su vida. Sin embargo, su sentido no siempre ha sido bien entendido y, probablemente, su versión más divulgada suponga un error de comprensión importante, que traiciona la intención del autor. En primer lugar, es muy importante distinguir el término medio aristotélico del punto medio aritmético. Si, por ejemplo, nos preguntamos cuál es el punto medio matemático entre el 0 y el 8 (o, dicho de otra forma, si queremos detectar el punto medio en un segmento de 8 cm), la respuesta obvia es que el punto medio (aritmético o geométrico) es el número 4 (o el punto ubicado en el centímetro 4); es decir, el punto equidistante respecto a los dos extremos que sirven de punto de referencia (0 y 8). Pues bien, desde un punto de vista moral, la propuesta de término medio aristotélica no puede ser considerada en ningún caso de esta forma. En realidad, ninguna de las virtudes propuestas por Aristóteles se sitúa en equidistancia exacta respecto a los extremos de su marco de referencia.

EL TÉRMINO MEDIO: ENTRE EL EXCESO Y EL DEFECTO

Para situar con cierta exactitud el término medio aristotélico conviene, en primer lugar, determinar en relación a qué se considera «medio» este término. De la misma forma que el punto medio aritmético venía determinado por dos puntos de referencia también aritméticos y, si estos puntos hubiesen sido otros, también el punto medio habría variado, el término medio moral requiere igualmente unos valores contextuales en relación a los que ubicarse. Esto significa, en primer lugar, que cuando Aristóteles habla de virtudes pone en funcionamiento todo un sistema de referencias en el que se ven implicados, como lo mínimo y para cada virtud, tres rasgos de carácter. Tomemos como ejemplo la virtud de la valentía. Para otro autor, defender la valentía como virtud podría suponer, simplemente, exponer los motivos por los que la valentía es preferible a su opuesto, la cobardía. Pero Aristóteles rompe de entrada la concepción dual de los valores. Una virtud como la valentía no tiene solamente un opuesto, sino que tiene dos: uno por exceso y otro por defecto. En el caso de la valentía, su exceso sería la temeridad; su defecto, la cobardía. Esta sustitución del esquema dual por otro triangular cambia radicalmente la forma de concebir la valentía, porque su significado mismo es modificado por su relación con su exceso y su defecto. Para quien piensa desde una mentalidad dual, de contrarios, la valentía es simplemente lo contrario a la cobardía; y la cobardía, lo contrario a la valentía. El significado de ambos términos no parece que provoque demasiado problema. Si se quiere saber qué es un acto valiente, hay que compararlo con un acto cobarde, y

La virtud es un hábito de escoger que consiste en un término medio en relación a nosotros.

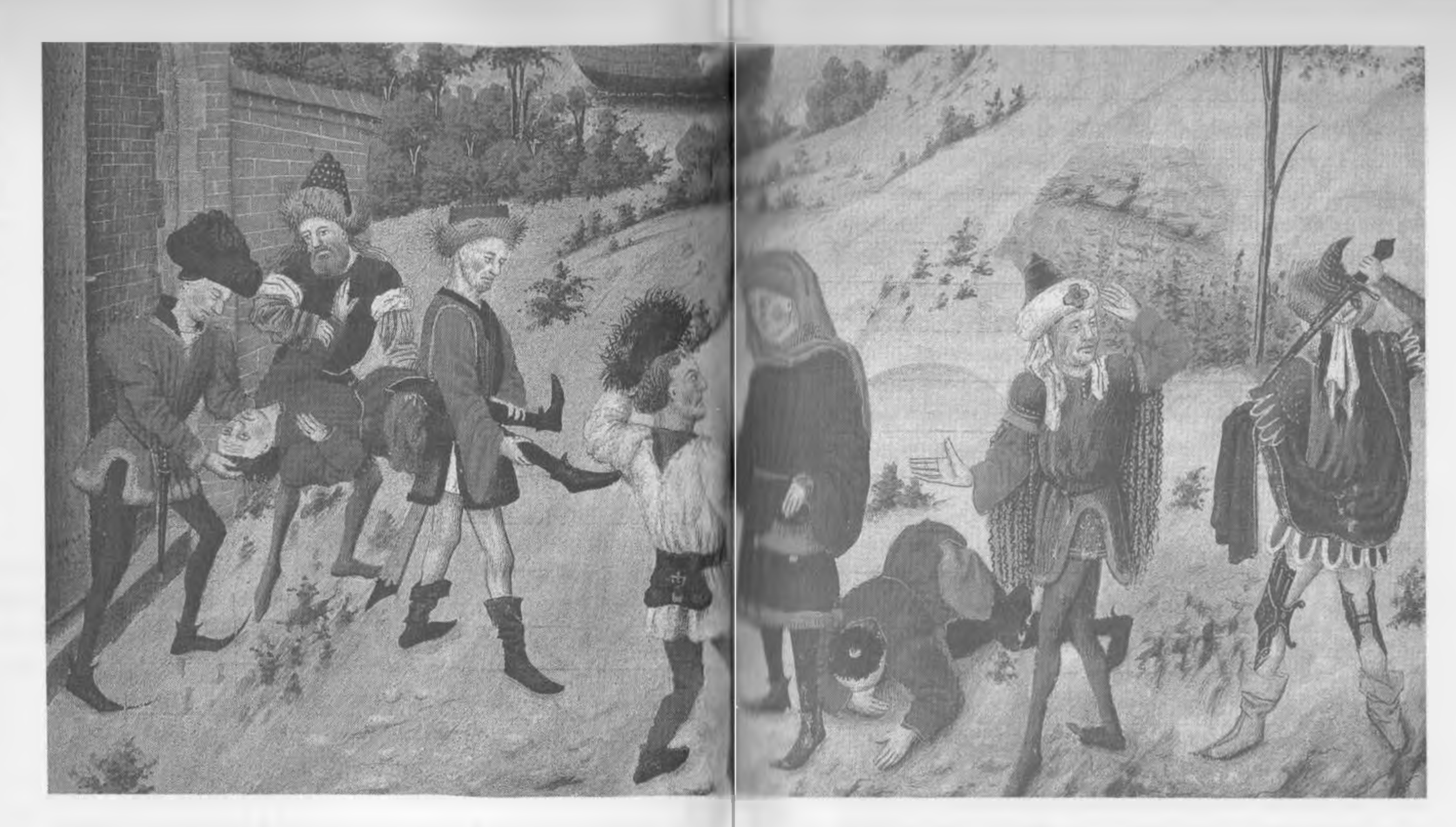
Ética nicomáquea



El término medio ético de Aristóteles, el paradigma de la virtud, es fruto de un campo de relaciones triangular entre los vicios y las virtudes.

así se entiende automáticamente de qué se está hablando. La definición de Aristóteles, en cambio, es mucho más sutil. Para evitar dar por sabidas más cosas de las que son estrictamente necesarias, propone pensar desde nociones extremas: la ausencia total de valentía, por un lado; el exceso total de valentía, por el otro. Y, una vez situados estos dos extremos, habrá que buscar el término medio que se aleje igualmente de ambos errores.

Ahora bien, como ya se ha dicho, este alejamiento no puede ser aritmético, porque la moral nada tiene que ver con los cálculos matemáticos. No se puede discutir sobre la legitimidad de matar, por ejemplo, como si se intentara desvelar una incógnita aritmética. Entre matar a cien personas o no matar a nadie, el término medio moral no puede ser matar a cincuenta. Será, muy probablemente, algo muy próximo a matar a cero (exceptuando, por ejemplo, casos muy claros de legítima defensa, que son raros y por lo tanto poco significativos a la hora de determinar de forma general si se debe o no se debe matar). En el caso de la valentía, la intuición nos dice que se sitúa mucho más cerca de la temeridad que de la cobardía. En realidad, al temerario no se le niega la valentía, sino que se le recrimina que la utilice de forma irracional o excesiva, sin calibrar bien los riesgos que entraña su acción. El temerario es un valiente inconsciente. El cobarde, en cambio, no es valiente en absoluto.



UN ARISTÓTELES «CRISTIANO»

La influencia de las ideas del Estagirita en la filosofía y la cultura medievales europeas queda patente en la abundancia de representaciones gráficas de sus ideas en las igualmente numerosas copias manuscritas que se conservan de sus escritos. Redescubierto por filósofos árabes como Al-Farabi y Avicena, el pensamiento aristotélico dejó una profunda huella en la escolástica medieval, un movimiento teológico y filosófico que incentivó la especulación y el razonamiento, pues permitía someterse a un rígido armazón lógico y una estructura esquemática del discurso que debía exponerse a refutaciones y preparar defensas. Así lo atestigua la magna obra de Tomás de Aquino, que tomó como base para su *Suma teológica* el empirismo aristotélico y su teoría hilemórfica, y la distinción entre dos clases de intelectos, en su intento de utilizar la filosofía grecolatina clásica para comprender la revelación religiosa del cristianismo. En la imagen, la valentía y la cobardía en una miniatura de un manuscrito francés del siglo XV (conservado en Ruán) de las obras de Aristóteles sobre ética y política.

Este es el campo de relaciones entre vicios y virtudes que propone Aristóteles y en esta relación triangular hay que encontrar la posición de la virtud entendida como término medio. La determinación de la virtud exigirá, en cada caso, una evaluación y una ponderación serenas, que rehúyan de forma asimétrica los extremos del exceso y el defecto, y encuentren su justo (y precario) punto de equilibrio. Pero veamos brevemente, más allá de la definición genérica de término medio, qué nos dice Aristóteles de la principales virtudes que son enumeradas y comentadas en su *Ética nicomáquea*.

LA VALENTÍA

Se ha hablado suficientemente sobre la relación de la virtud de la valentía con sus opuestos por exceso y por defecto: la temeridad y la cobardía, es decir, el miedo. Pero Aristóteles es un pensador que no da nunca por sentado el significado de una palabra ni ahorra esfuerzos para esclarecer a qué se refiere cuando habla de esto o aquello. Por este motivo, pone en tela de juicio incluso el sentido de un término de uso tan común como «valiente». ¿Qué significa ser valiente? No temer, no tener miedo. ¿Pero a qué cosas debe no tenerle miedo quien quiera presumir de valiente? ¿Es igualmente valiente quien no teme la enfermedad, la muerte, la pobreza o el oprobio? La respuesta de Aristóteles es clara. Por una parte, no debemos dar a la ausencia de temor un carácter absoluto: alguien que no temiera, por ejemplo, la infamia que puede recaer sobre él o sobre su familia, no sería por eso valiente. Denotaría una actitud negligente e irresponsable. Por otra parte, en cambio, sí podemos llamar valiente a quien no se deja acobardar por los pesares de la enfermedad o de la muerte.

LA MODERACIÓN

La cuestión acerca de la actitud correcta ante la satisfacción de los placeres, acerca de cuáles son los que nos es lícito satisfacer y cuáles no, es una constante en el pensamiento griego antiguo. Y no es extraño, puesto que en la forma de saciar la sed de placeres radica también una determinada forma de ser hombre, por oposición a la forma de ser animal. En la medida en que Aristóteles intenta averiguar cuál es la forma más completa de llevar a cabo el proyecto de ser hombre, es comprensible que se detenga también en esta cuestión. El placer no nos deshumaniza, claro está, pero satisfacer obsesivamente los deseos o no mostrar ningún tipo de inclinación hacia el placer no representa, en opinión de Aristóteles, la mejor forma de comportarse como un ser humano. La moderación, por lo tanto, será el término medio entre el exceso de la intemperancia y el defecto de la insensibilidad.

LA LIBERALIDAD Y LA MAGNIFICENCIA

Estas son las dos virtudes propuestas por Aristóteles en relación con los asuntos económicos. La liberalidad (o generosidad) representa el término medio entre el exceso de la prodigalidad y el defecto de la avaricia, mientras que la magnificencia se sitúa entre la ostentación y la mezquindad. Sobre la liberalidad, cabe destacar que la sitúa en doble relación con el hecho de dar y el de obtener. Ejercitar la virtud de la liberalidad en el terreno económico supone alejarse, por un lado, no solamente de dar poco sino también de obtener demasiado; y, por el otro, no solo de dar demasiado sino también de obtener demasiado poco. Es decir, para Aristóteles dar y obtener se implican mutuamente, porque damos (en parte)

aquello que hemos obtenido y obtenemos (en parte) para dar. Ser liberal, por lo tanto, exige encontrar el punto de equilibrio justo entre estas cuatro acciones. De no prestar atención a esta doble relación de la liberalidad, Aristóteles debería identificar liberalidad con prodigalidad. Según Aristóteles, el liberal sabrá dar «a quienes debe, cuanto y cuando debe», y lo hará sin apenarse porque todo lo que se hace por virtud no depara pena alguna, o la pena es ampliamente compensada por la satisfacción que proporciona la acción cumplida.

La magnificencia podría considerarse un caso específico de la liberalidad. Se distingue de esta tanto por la magnitud como por el objeto del gasto realizado. En este sentido, el magnificente actúa siempre con liberalidad, pero el liberal no tiene por qué actuar con magnificencia si esto cae fuera de sus posibilidades económicas. Porque los gastos considerados magnificentes son siempre de cierta envergadura y tienen como destino objetivos honorables tales como la aportación para el culto divino, los servicios a la comunidad, la contribución en festejos privados importantes (tales como una boda) o el amueblamiento de la propia casa de forma acorde con la posición social del propietario. En todas estas acciones, existe el riesgo de caer en la ostentación o bien en la mezquindad si quien da antepone la voluntad de mostrar su poderío económico más allá de lo que es razonable o bien si, por el contrario, reduce su desembolso de forma que se sitúe por debajo de sus posibilidades.

MAGNANIMIDAD, MANSEDUMBRE, AMABILIDAD, SINCERIDAD Y AGUDEZA

Estas cinco virtudes giran todas ellas en torno al modo en que el hombre virtuoso debe gestionar las relaciones con

ENTRE LA GENEROSIDAD Y LA AVARICIA

La liberalidad (o generosidad) y la magnificencia son, según Aristóteles, las dos virtudes que hay que perseguir en todo aquello que se refiere a los asuntos económicos. Para el correcto ejercicio de estas dos virtudes, el filósofo recomienda buscar el término medio entre el exceso de la prodigalidad y el defecto de la mezquindad o avaricia, siempre en una doble relación con las acciones de dar y obtener. Mientras que la liberalidad exige encontrar el equilibrio (el término medio) entre el dar poco y el obtener demasiado, la magnificencia es un caso específico de liberalidad, de la que se diferencia por la magnitud del gasto que se realiza y por su objetivo, que siempre debe ser honorable, evitando los defectos de la ostentación y de la mezquindad. En la imagen, *La liberalidad entre la avaricia y la prodigalidad*, detalle de un fresco italiano del siglo xv.



los demás. El magnánimo rehúye igualmente la vanidad y la pusilanimidad, es más proclive a hacer favores que a recibirlos, se muestra altivo con los nobles que están a su altura, pero condescendiente con los humildes, es más amigo de la verdad que de la opinión (es, en este sentido, «filósofo»), se mueve y habla con calma, y vive de forma tranquila, sin prisas. De forma similar a la magnificencia, la magnanimidad no es una virtud al alcance de todo el mundo. Se comporta con magnanimidad solo quien posee el don del honor, que está al alcance únicamente de la aristocracia.

Más democrática es la virtud de la mansedumbre, a medio camino entre la iracundia y la indolencia, pues no requiere ninguna condición previa para manifestarse. Ser manso significa tener la sabiduría de irritarse «por las cosas debidas y con quien es debido, y además como y cuando y por el tiempo debido». Estar siempre enfadado es propio de caracteres amargados, que no tienen sentido de la medida ni disciernen entre lo que es importante y lo que no lo es. Aunque el vicio contrario —no enfadarse nunca— remite a un temperamento del todo opuesto, denota en el fondo el mismo problema: la incapacidad de otorgar el valor justo a los acontecimientos susceptibles de provocar nuestra indignación.

Para Aristóteles, el virtuoso debe ser también amable, alejándose de los excesos de la adulación o de intentar ser complaciente por sistema, y sin caer en el extremo contrario de ser pendenciero y descontentadizo. La amabilidad es una virtud que encuentra en la relación de amistad su mejor concreción, pero no le es privativa. Debemos comportarnos con amabilidad no solo con aquellos con quienes nos unen lazos de afecto, sino también con los desconocidos. Ser amable es una forma de encarar los placeres y molestias inherentes a las relaciones sociales, y para Aristóteles la preservación de la convivencia cívica es algo muy valioso.

Igualmente, el virtuoso debe ser sincero, sin resultar jactancioso ni irónico. La sinceridad es una virtud relacionada con la verdad, que condena al que se atribuye falsas verdades (el jactancioso) y también al que no quiere reconocer los méritos o atribuciones que le son propias (el irónico). Ser virtuoso exige asimismo agudeza, una virtud asociada a la sociabilidad y a la calidad de la conversación: quien es agudo salpica la conversación de comentarios joviales, no se complace en la bufonada ni, por el contrario, se muestra áspero.

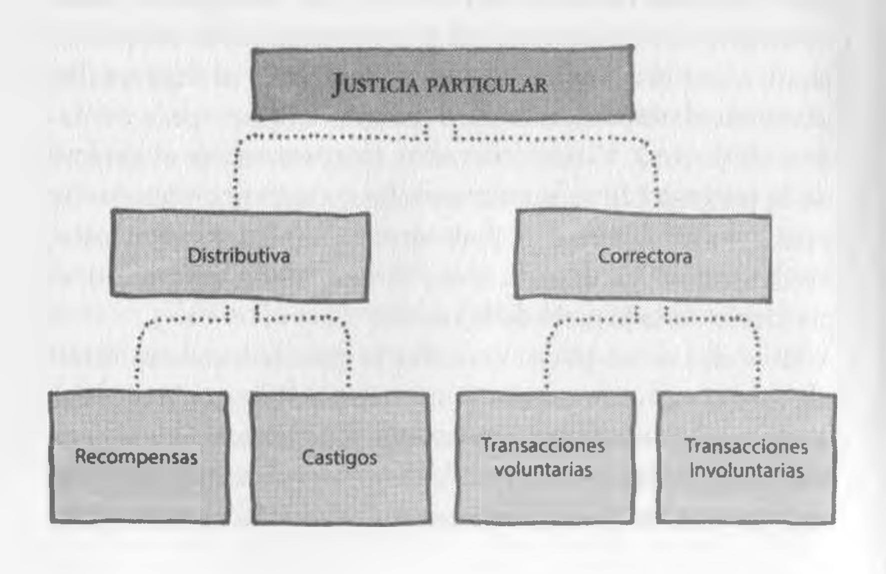
LA JUSTICIA, LA VIRTUD PERFECTA

Aristóteles dedica todo el libro V de su *Ética nicomáquea* a la justicia, una virtud que para él no es una más, sino que detenta algunas características que la convierten en la virtud perfecta. En primer lugar, es la única de las virtudes aristotélicas que no se puede tratar desde la perspectiva triangular utilizada hasta el momento, ya que no tiene ni exceso ni defecto. Efectivamente, sería un contrasentido afirmar de alguien que es «demasiado justo»: de hecho, ni siquiera disponemos de un adjetivo para designar a quien peca de exceso de justicia. Y, por otra parte, tampoco existe el defecto de la justicia. No se puede ser «demasiado poco justo». Se puede ser justo o injusto, pero en ningún caso un poco justo, medio justo o demasiado justo. Sí que existe, en cambio, el contrario de la justicia: la injusticia.

El hecho de no poder concebir la justicia como un término medio entre un exceso y un defecto obliga a Aristóteles a ser aún más cauteloso con la definición de esta virtud y, en este sentido, hace notar que, cuando se habla de justicia, se hace en dos sentidos ligeramente distintos. Cuando se dice

LA LEY COMO RESTAURADORA DE LA JUSTICIA

En su *Ética nicomáquea*, Aristóteles distingue entre dos dimensiones de la justicia particular: la justicia distributiva y la justicia correctora, llamada también justicia «conmutativa». El Estagirita considera que la primera se emplea en las distribuciones de honor o dinero y se basa en el criterio de igualdad, otorgándose a cada uno lo que le corresponde según su valía o demérito. Aquí, por tanto, Aristóteles incluía tanto el pago a los funcionarios del Estado como las distribuciones de los bienes en las asociaciones atenienses, donde los miembros tendrían que recibir un beneficio siempre en proporción a su contribución a las mismas. La igualdad debía ser, por tanto, proporcional. En cambio, con la justicia que llama correctora, Aristóteles se refería a la que estaba relacionada con todo tipo de transacción, donde incluía la venta y la compra de bienes (transacciones voluntarias), pero también el robo, el asesinato o el adulterio (transacciones involuntarias, en las que una de las dos partes participa de forma pasiva). En este caso, la justicia debía mantener una igualdad que no fuera proporcional, sino aritmética, sin tener en cuenta los valores o los méritos de las personas: la ley, por tanto, se convierte así en la encargada de restaurar el equilibrio compensando mediante un equivalente a la pérdida o el ultraje.



de una acción que es justa, podemos referirnos al hecho de que es una acción acorde con la legalidad o bien de que se trata de una acción equitativa. El primer tipo de justicia es el que se dirime todos los días en los tribunales. La misión de un juez no es otra que la de determinar si una acción es o no justa de acorde con la ley. El segundo tipo de justicia, en cambio, no tiene que ver directamente con códigos legales, sino con nuestra percepción acerca de si un determinado acto es equitativo o correcto. Efectivamente, la legalidad no cubre todo el abanico de posibles situaciones justas y, por lo tanto, cabe la posibilidad de que una acción sea justa aunque no esté recogida en ningún código legal. A estas dos formas de justicia Aristóteles las llama justicia universal y justicia particular. La virtud que se deriva del cumplimiento de la justicia universal, es decir de la legalidad, es la virtud suprema, porque en el cumplimiento de la ley ya están incluidas las prácticas relacionadas con el resto de virtudes. Más allá de la distinción entre justicia universal y justicia particular, Aristóteles esboza por vez primera una propuesta de justicia distributiva, un tema sobre el que inevitablemente tiene que pensar cualquier teoría social. De forma esquemática, la concepción de justicia distributiva defendida por Aristóteles parte de un criterio de mérito, aunque aceptando que la determinación acerca de lo que es meritorio o no lo es dependerá del tipo de sociedad.

VOLUNTARIEDAD, DELIBERACIÓN Y ELECCIÓN

Toda la *Ética nicomáquea* se mueve en un equilibrio frágil entre la necesidad de fundamentar un modelo de comportamiento ético bien argumentado y convincente, y la imposibilidad de agotar el sinfín de casos morales concretos a los que

se enfrenta el ser humano y que requieren de él deliberación y elección. Dicho de otra forma, a Aristóteles le interesa que su propuesta ética sea, sobre todo, «practicable», es decir, que se traduzca en una práctica, porque de lo que se trata no es de explicar qué es la bondad, sino de ser bueno. Pero la única forma que tiene el filósofo de llegar a la «practibilidad» es mediante un discurso eminentemente teórico, de análisis de casos generales que toparán siempre con alguna dificultad a la hora de ser aplicados de forma automática a los problemas concretos. La tensión entre teoría y práctica, entre reflexión y *praxis*, aparece en los escritos éticos de Aristóteles de forma mucho más aguda que en sus trabajos físicos o metafísicos, por ejemplo, y la reencontramos, en cambio, en sus obras políticas.

Pasiones, potencias y hábitos

Esta tensión se refleja especialmente bien en la *Ética nicomáquea* cuando Aristóteles empieza la obra anunciando que tratará solamente de las acciones que conducen a la virtud, pero no de la virtud misma, y pocas páginas más adelante se da cuenta de que esta posición lleva a un callejón sin salida y se ve obligado a analizar y describir qué cosa es la virtud en sí, más allá de las acciones concretas que la reflejan. Ya que la virtud es un movimiento del alma, no del cuerpo, Aristóteles ofrece una clasificación de las cosas que «mueven» al alma a actuar, con el objetivo de determinar a qué tipo de movimiento pertenece la virtud (y también el vicio, que es su negación pero que comparte, a efectos de clasificación tipológica, las mismas características que la virtud). Considera que el alma es movida por pasiones, por potencias y por hábitos. Son pasiones, entre otras: el deseo, la ira, el miedo, la

temeridad, la envidia, el odio y la compasión. Es decir, todos aquellos movimientos del alma que comportan placer o dolor, que nos hacen sufrir o nos regocijan. La virtud no puede ser una pasión, porque las pasiones son estados de ánimo casi —podríamos decir— «amorales», reacciones ante determinados estímulos puntuales: sentimos miedo, quizá muy justificadamente, ante una situación pavorosa; somos movidos por la ira o la compasión ante casos que pueden exigir este tipo de reacciones. Sentir miedo no equivale a ser miedoso; ni sentir compasión o ira a ser compasivo o iracundo. La virtud debe ser un movimiento a largo plazo, una constante que permanezca y llegue a conformar un carácter. No puede ser identificada, por lo tanto, con una pasión puntual.

Por potencias Aristóteles entiende la capacidad natural para sufrir unas pasiones u otras. Algunos reaccionan con miedo ante unas situaciones y otros lo hacen ante otras o no lo hacen en absoluto. Algunos son movidos por la compasión solamente ante el sufrimiento humano, a otros les conmueve igualmente el sufrimiento animal, y algunos incluso se sienten más predispuestos a reaccionar ante el dolor de un animal que ante el de una persona. ¿Puede considerarse la virtud una potencia? No, según Aristóteles, porque la predisposición natural, inicial, no puede ser confundida con un rasgo del carácter que es un resultado final. Si la virtud (o el vicio) fuese una potencia, entonces no sería posible enseñar la virtud, elegir racionalmente nuestras acciones morales. Ser virtuoso entonces no tendría ningún mérito y ser vicioso no merecería ningún reproche: ambas cualidades serían expresiones de un talante que no puede ser cambiado y que actúa de acuerdo con fuerzas predeterminadas que no se pueden alterar.

Si la virtud y el vicio no son ni pasiones ni potencias del alma, entonces solo pueden ser hábitos. De acuerdo con

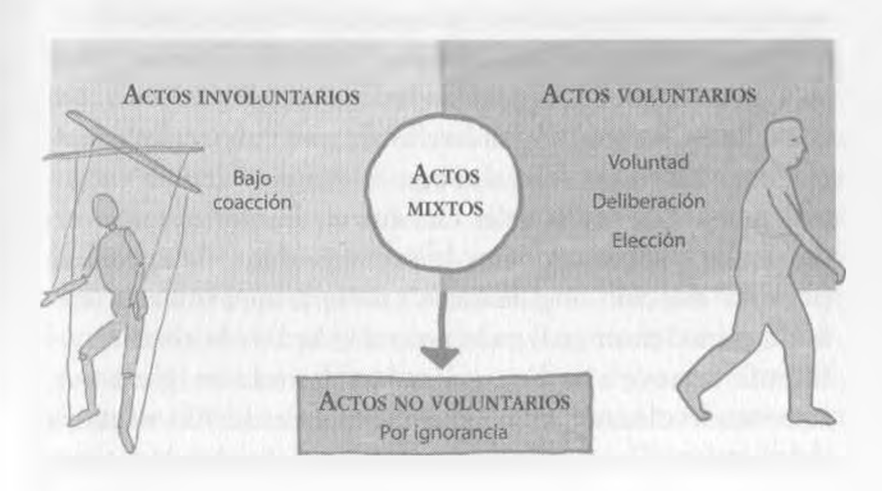
Aristóteles, el hábito es la respuesta ante una pasión. Existe, pues, una secuencia que ordena cronológicamente, por este orden, potencia, pasión y hábito. Nuestra naturaleza nos predispone a manifestar determinadas pasiones y no otras. Pero una vez que estas pasiones se manifiestan, aún podemos gestionarlas, reaccionar de una forma (bien) u otra (mal). Esto es lo que Aristóteles llama un hábito. A diferencia de potencias y pasiones, los hábitos se pueden enseñar y practicar, se pueden trabajar para que la reacción ante situaciones que engendran pasiones no sea espontánea, animal, predeterminada, sino calculada, racional, libre. Una vez esclarecida la naturaleza de la virtud, conviene sin embargo acotar su campo de juego, porque las acciones humanas dibujan un mosaico amplio y variopinto de situaciones que a veces pueden ser analizadas bajo el prisma del vicio y la virtud, pero en muchas otras ocasiones, no. Por esto es importante vincular elección ética y voluntariedad.

La voluntad y la elección

La delimitación que Aristóteles establece entre acciones voluntarias e involuntarias permite determinar qué acciones son condenables o, por el contrario, elogiables; es decir, cuáles caen dentro del terreno de la moral y cuáles son más bien excusables o incluso dignas de inspirar cierta lástima porque no están guiadas por la voluntad y, por lo tanto, no pueden ser objeto de análisis moral en ningún sentido. Esta delimitación permite constatar que el lugar propio donde la virtud se desenvuelve es la voluntariedad. Pero naturalmente también pueden realizarse malas acciones voluntariamente y, por lo tanto, toda acción virtuosa debe asociarse a la voluntariedad, pero no toda acción voluntaria es necesa-

LA VOLUNTARIEDAD

El análisis aristotélico de la voluntariedad muestra que una noción que parece intuitivamente clara encierra más complejidad de la que pueda parecer a primera vista. Aristóteles parte de la definición de acto involuntario: «Es involuntario todo lo que alguien hace a la fuerza». A partir de ella, podría parecer que todas las acciones que no son realizadas por fuerza son voluntarias. Pero añade dos tipos de acción más: las mixtas y las no voluntarias. Por acción mixta entiende la que es a la vez voluntaria e involuntaria. ¿Qué significa esto? Cuando realizamos una acción que en otras circunstancias no llevaríamos a cabo, pero que en las presentes nos parece del todo razonable, se mezclan la voluntariedad y la involuntariedad. Aristóteles piensa en situaciones excepcionales, como la que se da en un barco a punto de zozobrar cuyos pasajeros lanzan por la borda sus objetos personales. Es evidente que, en circunstancias normales, nadie en su sano juicio hará algo así. Pero lo es también que, si existen razones de causa mayor, lo haremos voluntariamente. Por acciones no voluntarias, Aristóteles entiende todas aquellas que realizamos al margen de nuestra voluntad, pero cuya motivación no es imputable a ninguna coacción externa sino simplemente a la ignorancia, como cuando, por ejemplo, pisamos a alguien sin querer, porque no nos habíamos percatado de su presencia.



riamente virtuosa. El campo de juego de la voluntariedad es mucho más amplio que el de la virtud. Para que haya virtud, Aristóteles añade al componente voluntario la elección (lo que llama, en griego, *proaíresis*). En el lenguaje habitual, la elección no está más vinculada a la virtud que la voluntariedad. También escogemos hacer cosas censurables y, por lo tanto, no queda muy claro por qué motivo la elección debería acercarnos más a la virtud que la simple voluntariedad. Sin embargo, debemos tomar este término, tal como lo usa Aristóteles, de un modo más específico que la forma habitual. La elección es, para el Estagirita, buen discernimiento, no cualquier elección (buena o mala) sino solamente aquella que nos pone en el camino de la virtud. La elección es una característica propia del hombre virtuoso que, de esta forma, se convierte en el verdadero criterio de la norma moral: el hombre virtuoso no es virtuoso porque realiza acciones virtuosas, sino que las acciones son virtuosas porque las realiza el hombre que es virtuoso, es decir, que posee la capacidad de escoger bien, la capacidad de elección.

> La elección es deseo deliberado de lo que se encuentra en nuestro poder.
>
> *Ética nicomáquea*

Esta elección que nos revela la presencia de la virtud es una característica propia de seres racionales y adultos. No debe llevar a confusión el hecho de que Aristóteles considere que tanto los animales como los niños actúan voluntariamente (en un uso del término «voluntario» un poco particular), empujados por la impulsividad o la apetencia pero sin elección. Siguiendo un método que utiliza a menudo para definir cuál es la especificidad de la elección, el filósofo recurre a una enumeración de todo lo que no es, intentando obtener, por lo tanto, una definición negativa del término. De esta forma, resulta que la elección no es

apetencia, ni impulsividad, ni volición ni opinión. Entonces, ¿qué és? Algo que comporta razón, reflexión y voluntariedad. Cuando Aristóteles intenta definir la virtud en relación al término medio, dice que «la virtud es un hábito de escoger que consiste en un término medio en relación a nosotros». Queda claro, por lo tanto, que la elección no es tampoco la virtud, pero es lo que más se le asemeja, ya que una buena elección convertida en costumbre acaba transformándose en virtud.

La deliberación

Toda elección requiere un momento previo de deliberación. El término que Aristóteles utiliza para referirse a este momento previo es *boulesis*. Esta palabra tiene su origen en un contexto muy distinto del ámbito de la toma de decisiones individuales. La *Boulé* era, en la Grecia clásica, el consejo de deliberación en el que se reunían los representantes del pueblo. Aristóteles, por lo tanto, toma un término del lenguaje político y lo aplica al campo de la decisión individual. Deliberar equivale a una «reunión» de los distintos criterios que pueden concurrir en nuestro ánimo en un momento de encrucijada moral, a la hora de sopesar los pros y los contras de las consecuencias derivadas de una elección; por lo tanto, la deliberación es el paso previo (casi inmediato) a la elección y su elemento más determinante. Es el análisis de los medios que nos conducen a ciertos fines y que, una vez analizados, escogemos: el médico no delibera sobre si le conviene o no curar (esto es el fin y se presupone), sino sobre qué fármacos y métodos (los medios) debe emplear para lograrlo. De la misma forma, la deliberación no tiene como objeto ni la virtud ni la felicidad, que son objetivos finales

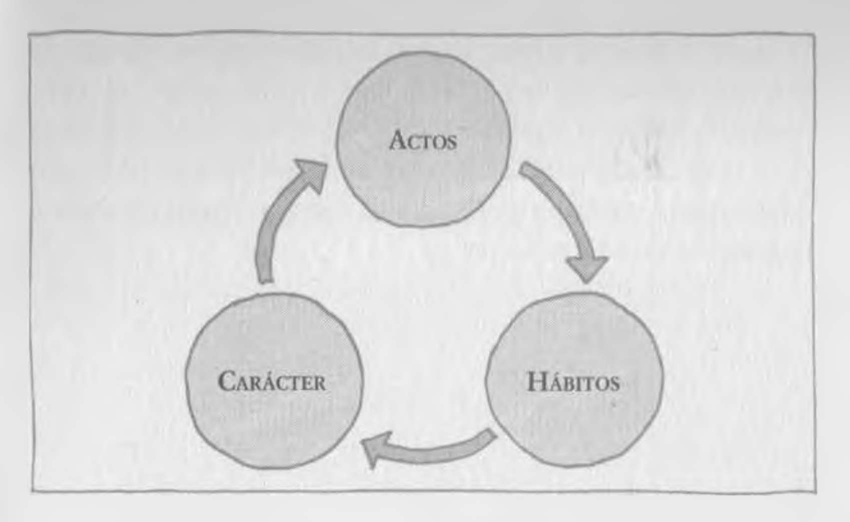
y que debemos presuponer, sino los medios que debemos emplear para lograrlas.

«Deliberamos sobre todo aquello que se encuentra en nuestro poder», dice Aristóteles. Pero esto no significa que todo aquello que se encuentra en nuestro poder pueda ser objeto de deliberación. Aristóteles pone como ejemplo el acto de escribir. No sería apropiado decir que, en el momento de tomar el lápiz, deliberamos sobre cómo debemos escribir (cosa bien distinta sería deliberar sobre qué queremos escribir). Escribir es algo que se encuentra en nuestro poder, pero es algo que requiere conocimientos «sólidos y bien establecidos», algo que no admite opciones diversas. En este sentido, cuando en pleno acto de escritura nos detenemos para pensar «cómo debo hacerlo», estamos intentando recordar cómo se hace y no deliberando sobre las distintas formas de hacerlo. Puede sorprendernos el hecho de que Aristóteles proponga, como ejemplo de deliberación y por oposición a la escritura, la construcción de una figura geométrica. Si esto puede resultar chocante es porque, para nosotros, escribir y dibujar figuras geométricas son actividades parejas o, por lo menos, muy parecidas. También cuando dibujamos una figura geométrica podemos pensar que no estamos haciendo otra cosa más que «recordar» cómo se hace. Pero la forma de concebir la geometría por parte de un griego como Aristóteles era diferente: construir una figura geométrica equivalía a hacerla, a crearla (no simplemente a recrearla), algo que se puede lograr por vías bastante distintas.

No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines.

ÉTICA NICOMÁQUEA

La secuencia voluntariedad-deliberación-elección, aunque se traduzca en acciones concretas, llega a dibujar un carácter virtuoso solo en la medida en que logra convertirse en



Los actos generan hábitos y los hábitos forman el carácter, que provoca nuevos actos. El hombre «aprende» la virtud a partir de los actos virtuosos, que se convierten en una costumbre que moldea el carácter que generará nuevos actos virtuosos.

costumbre. De no ser así, lo que obtendríamos no sería una vida virtuosa sino una concatenación de acciones erráticas e incoherentes. Es de suponer que quien empieza correctamente la secuencia y determina para sí un bien que lo es verdaderamente (no que simplemente le parece que lo es) no lo hará solo en una ocasión (lo mismo vale para quien empieza mal y determina para sí un falso bien), sino que convertirá este bien en algo valioso para su vida y pondrá a su servicio las cotidianas deliberaciones y elecciones que se acaban traduciendo en acciones concretas. Este carácter constante de la buena dirección moral, el hecho de que ponerse en el camino del bien implique un sinfín de correctas voliciones, deliberaciones y elecciones, equivale a decir que las virtudes éticas las poseemos como fruto de un ejercicio, de un trabajo tenaz, llamado *energeia* por Aristóteles. Aprendemos a ser virtuosos a partir del ejercicio reiterado de la virtud, de forma muy similar a como aprendemos a tocar un instrumento a partir del ejercicio diario. El hecho de que la virtud se pueda convertir en costumbre implica también, sin embargo, que una mala costumbre, incluso si va dirigida a

la obtención de la virtud, puede alejarnos de ella: el trabajo que realizamos para ser virtuosos crea una costumbre, pero «acostumbrarse» significa simplemente «tomar el hábito de», es decir, no necesariamente un buen hábito. El hábito construye el carácter, pero un mal hábito tiende también a consolidar un mal carácter.

Capítulo 3

LA FELICIDAD, PREMIO DE LA VIDA VIRTUOSA

Una vida virtuosa conduce a la felicidad pero, en Aristóteles, esta es una valoración que solo es posible establecer al final de la vida. Para que el balance sea positivo hay que haber vivido con moderación, haber dispuesto de tiempo libre y haber contado con amistades sólidas.

Aunque Aristóteles dedique una buena parte de su *Ética nicomáquea* al análisis y descripción de las virtudes éticas, las considera necesarias casi en la misma medida que considera necesario disponer de buena salud, no sufrir infortunios severos y, especialmente, disponer del tiempo de ocio suficiente para poderse dedicar casi por entero al cultivo de la vida buena. Es decir, no son ni los bienes exteriores ni la práctica de las virtudes éticas lo que nos hace felices. La felicidad suprema, la más perfecta de todas, proviene de una vida dedicada por completo a la contemplación (no en sentido religioso, sino como dedicación al estudio y a la comprensión de los principios más elevados). ¿Cómo se entiende, entonces, que Aristóteles dedique tanta atención a virtudes como la valentía, la moderación en los placeres, la magnanimidad o la mansedumbre? Pues bien, para él es tan innegable que el modelo de vida que conduce a la felicidad mejor es el de la vida contemplativa como el hecho de que el hombre es por naturaleza social y representaría una adulteración de esta naturaleza obligarle a vivir apartado de toda relación social. Es

en las relaciones con los demás donde surge la necesidad de actuar de acuerdo con las virtudes éticas propuestas. Y como no podemos negarnos al trato social porque esto nos deshumanizaría, debemos vivir de acuerdo con el ideal de la autarquía. Vivir autárquicamente significa vivir lejos, en la misma medida, de la dependencia social y de la solitud radical. El autárquico no es un anacoreta, sino alguien que vive su dimensión social sin que ninguno de los aspectos esenciales de su vida dependa de los demás. Este ideal de la autarquía individual encuentra, en Aristóteles, un paralelismo revelador en el plano político: la vida autárquica es la mejor tanto para los individuos como para las ciudades, que no viven a espaldas de las ciudades vecinas pero tampoco están dispuestas a perder ni un ápice de su autonomía a expensas de ellas.

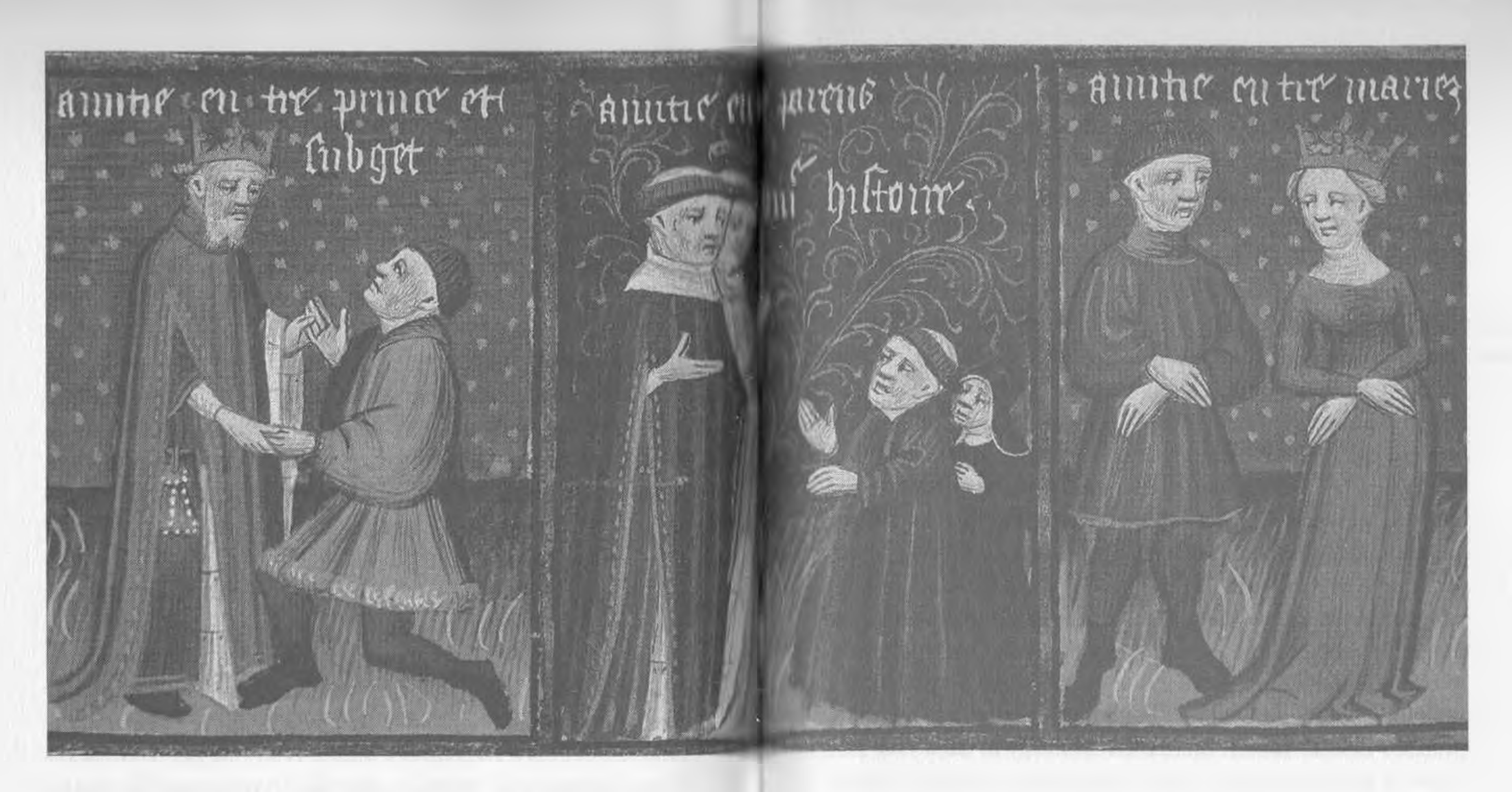
FELICIDAD Y AMISTAD

Hablar del concepto de amistad en los autores clásicos requiere siempre una clarificación, ya que el término con el que Aristóteles y el resto de pensadores griegos de la Antigüedad designan la amistad, *philia*, no es un equivalente exacto de lo que hoy día se entiende por relaciones de amistad: la amistad moderna está ciertamente incluida dentro de la *philia* griega, pero el campo semántico de esta abarca ámbitos que ciertamente no se corresponden hoy con la palabra «amistad». Por *philia*, los griegos pueden entender, en función del contexto y las circunstancias:

1. El afecto entre los distintos miembros de una misma familia.
2. El amor erótico entre dos hombres.
3. La camaradería o amistad entre (hombres) iguales.

El propio Aristóteles, cuando habla de *philia* en el libro IV de la *Ética nicomáquea*, la convierte en una virtud social (antes la hemos llamado «amabilidad») entre el exceso de la adulación y el defecto de ser pendenciero y descontentadizo. Pero después de esta inclusión de la *philia* entre las virtudes éticas, Aristóteles retoma la cuestión y le dedica ni más ni menos que dos libros enteros de la *Ética*: el VIII y el IX. Aquí no parece que Aristóteles le conceda el estatuto de simple virtud. Más bien, la amistad se convierte en uno de estos bienes externos asociados al principio de la autarquía (que, recordémoslo, no significa reclusión y solitud sino sociabilidad fundada en la autonomía) sin los cuales difícilmente se podría decir que alguien puede alcanzar una vida plena y la felicidad. A los significados generales de la amistad citados arriba, Aristóteles añade una clasificación propia: la amistad útil, la placentera y la virtuosa.

Los dos primeros tipos de amistad son frágiles y están sujetos a las variaciones del carácter y a las innumerables vicisitudes de la vida. En la medida en que no constituyen un fin por sí mismos sino que buscan en la relación obtener algo a cambio (la utilidad en el primer caso; el placer en el segundo), caducarán en el momento en que las circunstancias cambien y la relación deje de aportar aquello por lo que fue iniciada. En cambio, la amistad virtuosa es duradera porque no se fundamenta ni en el placer ni en la utilidad y se da exclusivamente entre iguales e igualmente virtuosos. La insistencia de Aristóteles en la igualdad no es en absoluto anecdótica. Parte de la constatación de que existe una relación de proporcionalidad inversa entre la superioridad en una relación y la cantidad de amor que se destina al otro. Es decir, el padre (en relación con los hijos) o el marido (en relación con la mujer) deben dar menos porque hijos y mujer —en un contexto muy distinto del actual,



LA AMISTAD ARISTOTÉLICA

Detalle de una miniatura medieval de un manuscrito de la *Ética nicomáquea*, que se halla en el museo Condé, en Chantilly (Francia), que representa las clases de amistad propuestas por Aristóteles y reinterpretadas a la luz de la filosofía escolástica de la Edad Media. Para el filósofo, la amistad es uno de los bienes más valiosos entre los objetivos del hombre virtuoso, un bien sin el cual será imposible alcanzar la felicidad de una vida plena. En el marco general del significado de la *philia* en la Grecia de su tiempo, el filósofo desgrana una clasificación propia. 1. La amistad útil, basada en la obtención de algo que nos resulta beneficioso por parte del amigo. La hospitalidad antigua (es decir, el deber de acoger al visitante en casa, el cual crea a su vez el deber de ser acogido en el futuro por él) podría ser un buen ejemplo de esta forma de amistad, de la que se pueden encontrar numerosos casos en los poemas homéricos. 2. La amistad placentera, basada en la obtención de placer mutuo y que Aristóteles atribuye especialmente a la gente joven. 3. La amistad virtuosa, que es en definitiva la amistad perfecta, porque reúne a aquellos iguales que son buenos y que destacan en virtud: el hombre bueno desea hacer el bien a los demás, y se lo hará por tanto con mayor motivo a sus amigos.

naturalmente— dependen del padre-marido. El recordatorio de Aristóteles es perfectamente pertinente porque las desigualdades en una relación tienden a producir subordinación y dependencia de alguna de las partes, y quien es dependiente queda atado por vínculos de gratitud a aquel de quien depende. La relación ideal de amistad entre virtuosos no puede ser contaminada por una desigualdad manifiesta, porque esta constituiría un obstáculo que no permitiría a la relación dar los frutos que le son propios.

> **La amistad es lo más necesario para la vida.**
>
> *Ética nicomaquea*

Queda claro, por lo tanto, qué tipo de amistad le corresponde al hombre que quiere ser feliz. Aristóteles justifica su necesidad apelando al hecho que, de la misma forma que hemos considerado imprescindibles para la felicidad bienes exteriores como un bienestar material mínimo o una buena salud corporal, sería extraño no considerar igualmente necesaria la amistad, que es uno de los bienes exteriores al que solemos dar mayor importancia. Añade Aristóteles que la asociación entre hombres buenos solo puede reportar beneficios a quien es bueno: el hombre bueno hace el bien a los demás, y lo hará con más razón y principalmente a los que son sus amigos. Podría parecer que la presencia necesaria de relaciones de amistad entra en contradicción con el principio de autarquía que debe regir la vida del hombre virtuoso. Sin embargo, la definición aristotélica de autarquía (disponer uno de lo que le es necesario) es lo suficientemente amplia para permitir la inclusión de la amistad: ser autárquico no significa no tener nada, sino tener lo que a uno le conviene. Y los amigos convienen al hombre bueno.

Pero más allá de clasificar tipos de amistad y defender la necesidad de la misma, ¿cuál es exactamente la función que

Aristóteles confiere al amigo? En la *Ética nicomáquea* no se encuentra respuesta a esta pregunta, pero un pasaje de uno de los dos restantes escritos éticos de Aristóteles, *Gran ética*, puede proporcionar alguna pista. Allí se habla del amigo como de un espejo que nos permite tomar distancia respecto a nuestras propias acciones. Ya se ha visto cuán importante era para la relación de amistad virtuosa la igualdad en la excelencia. Pues bien, en virtud de esa igualdad, podemos suponer que resultará fácil comparar las acciones del amigo con las propias y viceversa. Es decir, que en el comportamiento del amigo se halla un patrón de evaluación, un punto de referencia que sirve de guía. No se trata de un punto de referencia meramente externo, como un simple modelo a imitar, pues la identificación en la igualdad del amigo nos permite ver algo de nosotros mismos en sus acciones y él podrá ver algo de sí mismo en las nuestras. Si la amistad entendida de esta forma puede concebirse como un punto de referencia, es un punto de referencia a la vez externo e interno.

EL PROYECTO ARISTOTÉLICO DE LA FELICIDAD

No parece que se pueda dudar del hecho de que todo el mundo quiere ser feliz. Ahora bien, la felicidad no es un concepto unívoco ni fácil de determinar. Basta con abrir un par de diccionarios generales para percatarse de que su significado puede variar de forma importante en función de quién intente definirla y desde qué posición. Aristóteles es consciente de ello y nos propone tres modelos de felicidad según el tipo de bien (o de algo que parezca un bien) que se persiga. Concretamente, distingue entre la felicidad basada en el placer, la basada en el reconocimiento de los honores

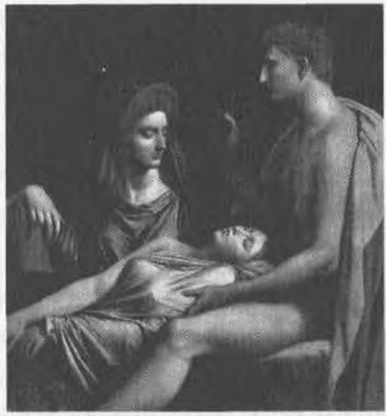
y la que proporciona la vida contemplativa. Naturalmente, solo esta última puede ser considerada felicidad auténtica por Aristóteles.

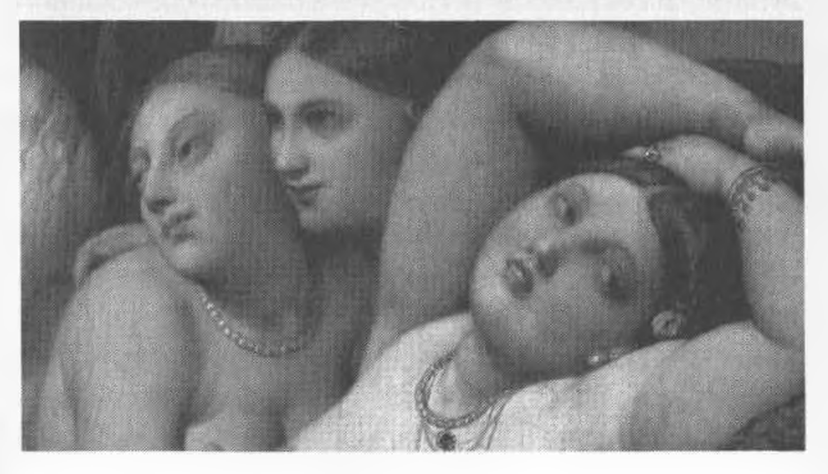
Hasta ahora se ha puesto énfasis en el hecho de que el proyecto aristotélico de la felicidad deber ser contemplado a largo plazo, con la perspectiva general de una vida entera vivida con moderación y de forma virtuosa. Esta forma de ver el problema de la felicidad excluye la posibilidad de encontrar en el placer su principio rector. El placer es por definición efímero. Sea del tipo que sea, el placer solo tiene sentido en la medida en que comienza y acaba. Cualquier placer, por intenso que sea, dejaría de serlo si se convirtiera en indefinido. Esta es una constatación de índole psicológica, pero es importante tenerla en cuenta para comprender bien de qué hablamos cuando hablamos de placer. Los humanos solo logramos valorar la salud después de un período de enfermedad. Quien goza siempre de buena salud no tiene la misma percepción ni valora de la misma forma lo que esto significa que quien padece enfermedades recurrentes y solo disfruta cuando se libra de ellas. Igualmente, nos alegramos cuando vemos lucir el sol después de varios días seguidos de lluvia y mal tiempo, mientras que en una latitud poco lluviosa la valoración de un día soleado será necesariamente distinta. Pero eso no es todo. No debemos olvidar que el marco en el que Aristóteles piensa su proyecto ético es el de la realización de una vida plenamente humana. Y el placer sensorial del tipo que sea no es en absoluto una facultad privativa de los hombres. Basar la felicidad en la satisfacción de placeres equivale a llevar una vida que no se distingue en nada de la vida animal. No es extraño que el hedonismo (la defensa del placer como proyecto de vida) fuera uno de los principales adversarios a los que hizo frente Aristóteles.

LAS TRES CLASES DE FELICIDAD

Aristóteles propone tres modelos diferentes de felicidad: la basada en el reconocimiento social, la que persigue el placer y la que proporciona la vida contemplativa. Y afirma que la verdadera solo puede alcanzarse por la tercera vía, ya que los placeres y los honores son efímeros, al contrario que el estudio y la contemplación de los principios a los que el hombre llega mediante la facultad que lo distingue del resto de los seres vivos: la inteligencia. En las imágenes, detalles de tres óleos de Jean-Auguste-Dominique Ingres: *Juana de Arco* (el mérito o el honor), *Virgilio leyendo la* Eneida (la vida contemplativa) y *El baño turco* (el placer).







El mayor representante del hedonismo griego, Epicuro, es posterior a Aristóteles, por lo que no pudo ser objeto de controversia acerca de la teoría del placer, pero mucho antes que Epicuro ya se había propugnado la preeminencia del placer, concretamente por parte de un discípulo de Sócrates, contemporáneo de Platón, que se llamaba Aristipo de Cirene. La historia ha tratado mal a este filósofo, de quien hemos perdido toda su obra, pero es fácil deducir que tanto Platón como Aristóteles pensaron a menudo en él cuando hablaron del placer.

En cuanto al segundo tipo de felicidad, la basada en el reconocimiento social, Aristóteles afirma que no puede depender del mismo, es decir que no puede basarse en la noción de honor, pues de ser así el principio de autarquía se desmoronaría por la base: el honor es una virtud social que el colectivo confiere al individuo y, por lo tanto, no está plenamente en nuestra mano ser considerados honorables. Sería así si la atribución de honor por parte de la sociedad respondiera de forma automática a unas determinadas acciones. Es decir, si a determinada acción le correspondiera matemáticamente determinado honor y, por lo tanto, al conjunto de acciones honorables que acumulásemos en vida les correspondiese una vida en su conjunto honorable. Pero el honor es algo frágil, que se puede adquirir con facilidad sin merecerlo en absoluto: simplemente, con la habilidad y los medios necesarios para parecer honorable sin serlo. Y también sucede lo contrario: puede darse el caso de alguien que merezca el honor sobradamente y que pase totalmente inadvertido por motivos que nada tengan que ver con el mérito por sus acciones. En consecuencia, el honor no puede ser en absoluto el fundamento de una vida feliz porque algo tan importante como la felicidad no puede depender de forma alguna de frágiles

caprichos sociales o de argucias que ponen virtud donde no la hay. Si en el punto de mira de la crítica a la felicidad entendida como placer estaban hedonistas como Aristipo, aquí Aristóteles pugna contra la arcaica teoría de la virtud homérica, basada en el valor bélico y en el reconocimiento por parte de la comunidad de los méritos acumulados por el guerrero.

Queda solo un modelo de felicidad aceptable, y es el de la vida contemplativa. ¿Es ese un modelo de vida al alcance de cualquiera? Y ¿qué relación guarda la vida contemplativa (o teorética) con la vida virtuosa descrita por Aristóteles? En la *Ética nicomáquea* dedica solamente su último libro (el X) a la vida contemplativa. Los nueve primeros nos hablan de la virtud del hombre que vive de una forma moderada, en sociedad pero también en autarquía, y que intenta en todo momento mantenerse en la disciplina del término medio que evita los extremos y mira hacia un horizonte de felicidad que no es pasajero e inestable, sino sólido y global. Podría decirse que esta forma de felicidad es la que está al alcance de la mayoría de los ciudadanos. O, por lo menos, de los que gozan de buena salud, de un estatus económico que les permite despreocuparse de las cuestiones materiales y de amistades forjadas de acuerdo con el principio de asociación entre iguales. Si se dispone de estas condiciones se puede llegar a ser razonablemente feliz sin necesidad de ser un sabio, un filósofo, un hombre dedicado a la contemplación de los primeros principios. Sin embargo, la felicidad del filósofo es cualitativamente superior a la del hombre común que vive de acuerdo con los principios de la virtud. No se puede decir que se trate de un tipo de felicidad diferente, sino de un grado más elevado de la misma felicidad. ¿Y por qué motivo esto es así? Pues porque la felicidad aristotélica es decididamente incompatible con una vida basada en el pla-

cer o en los honores, ya que estos no tienen la consistencia de un plan de vida estable, a largo plazo y que dependa de las decisiones que autónomamente tomamos. La felicidad aristotélica tiende a la permanencia y nada hay más permanente que el estudio y la contemplación de los principios a los que el hombre llega por medio del instrumento que lo distingue más radicalmente del resto de animales y seres vivos: la inteligencia. Es mediante la inteligencia (*nous*) que el hombre se aproxima un poco a los dioses, porque esta actúa como un germen de divinidad en el hombre y lo sitúa a medio camino entre la corporeidad y la inmaterialidad, entre la mortalidad y la inmortalidad. No está al alcance de ningún hombre dejar de ser hombre. Y Aristóteles no reniega nunca de nuestra identidad corporal. Incluso el más sabio de los hombres no dejará de ser nunca un compuesto material (su cuerpo) e inmaterial (su inteligencia). Pero este compuesto se manifiesta de forma distinta en cada ser humano: algunos son incapaces de ir más allá del cuerpo y someten todo su proyecto de vida a la satisfacción de los placeres corporales; otros tienen la capacidad de gestionar tanto las exigencias del placer como los excesos del temperamento y pueden llegar a ser felices, viviendo moderadamente en el marco de la *polis*; y, finalmente, unos pocos añaden a esa vivencia de la felicidad cívica la conciencia de su componente «espiritual» y trabajan para dotar su vida de un sentido fundamentado en lo más elevado que puede alcanzar el hombre. Aristóteles está muy lejos del paradigma del pensador dogmático que quiere imponer a todo el mundo un mismo estilo de vida. En ese sentido —y aunque su propuesta sea muy distinta de la de Platón— no difiere de su maestro, quien organiza los roles en su *República* atendiendo siempre al principio de adecuación de las capacidades de cada uno a la tarea que debe serle encomendada. También Aristóteles es consciente

de que cada hombre es y vive de forma diferente. Y sería tan inadecuado que alguien con capacidad para desarrollar su potencial inteligente se conformara con una vida sometida a las exigencias del placer como que a alguien no dotado de esa capacidad se le exigiera vivir como al filósofo. Cada hombre está destinado a realizar su bien. Y aunque sea posible caracterizar de forma sumaria los distintos tipos de bien que se pueden perseguir y que dibujan nuestra realización —e incluso tomar partido por unos bienes y considerarlos superiores a otros—, cada proyecto vital tiene algo de irreductible, personal e intransferible. Y es en función de ese carácter único que cada cual deberá caminar hacia un horizonte distinto de felicidad.

LA FELICIDAD CONTEMPLATIVA

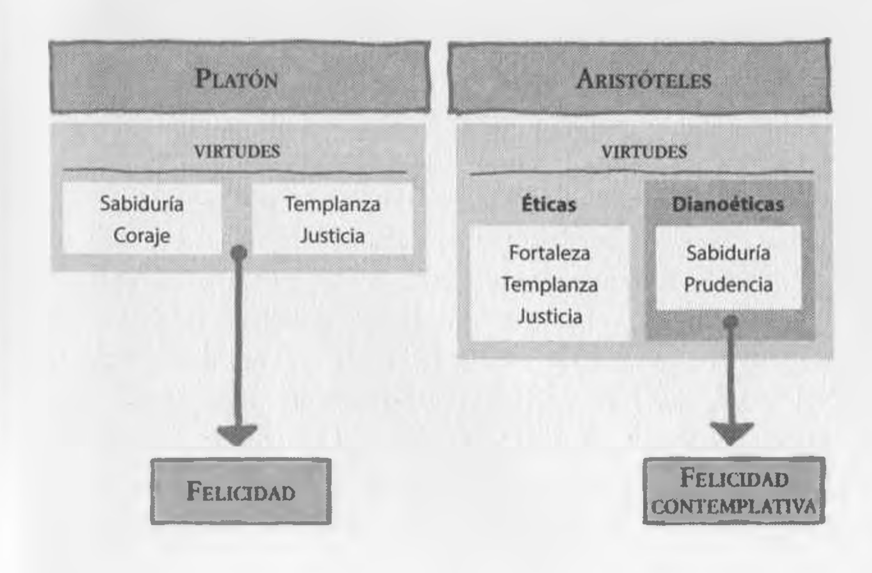
Pero ¿en qué se distingue, de forma más concreta, una vida contemplativa de una vida simplemente virtuosa? En realidad, el hombre contemplativo es el que hace suyos los principios de la moderación que permiten una vida virtuosa, puesto que ha elegido vivir en convivencia cívica, pero añade a la práctica de las virtudes éticas que están al alcance de muchos hombres una dedicación intelectual que no se puede hacer extensible a la mayoría de ciudadanos. El adjetivo «contemplativo» podría sugerir una falsa sensación de inmovilidad y quietismo místico. La expresión utilizada por Aristóteles (*biós theoretikós*) ha sido también traducida, en ocasiones, como «vida teórica» o «vida teorética». En la raíz del adjetivo se encuentra el verbo *theorein*, que en griego significa, simplemente, «mirar». De aquí que la forma preferida por los traductores apele a la mirada, a la contemplación: «vida contemplativa». Pero ¿qué contempla el hombre

contemplativo? Los primeros principios de la realidad, se podría decir, aunque esa no sea quizás una respuesta muy descriptiva. Veámoslo con un poco más de detalle.

Desde los pensadores milesios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), es una constante en la filosofía griega la búsqueda de algún tipo de principio que proporcione coherencia y unidad a la diversidad de las cosas que se nos aparecen. Los griegos son los primeros que, ante un mundo plural, lleno de cosas, se preguntan no tanto por esas cosas sino por el hecho de que haya cosas. ¿Por qué hay cosas en lugar de no haber nada? Y ¿qué es lo que todas las cosas tienen en común y nos permite decir que hay cosas en lugar de no haber nada? No es extraño que Aristóteles ponga énfasis en el carácter casi sobrehumano, divino, que entraña esta perspectiva. Por regla general, el hombre se sitúa tan cerca de la pluralidad de las cosas que no dispone de la perspectiva necesaria para captar su unidad primordial. Como se dice en lenguaje coloquial, «los árboles (la pluralidad) no le permiten ver el bosque (la unidad)». Pero los dioses gozan de una perspectiva privilegiada, la del conjunto, y además es natural que presten mucha menos atención al cambio que a la permanencia, puesto que son inmortales y contemplan la realidad desde una mirada estática y eterna. A los humanos, claro está, no les ha sido concedida la posibilidad de adoptar plenamente esa visión divina. Pero el intelecto humano nos permite aproximarnos de alguna forma a esa última e irreductible unidad que contraviene la evidencia que nos muestran los sentidos y que, por lo tanto, solamente puede ser conquistada por la vía de la razón. Si la vida de los dioses es comparable de algún modo a la vida contemplativa es porque no es imaginable que un ser divino cultive otra virtud que las virtudes intelectuales. Efectivamente, si no están sometidos al asedio del vicio, ¿cómo podríamos decir que poseen la virtud de la templan-

FELICIDAD Y VIRTUD

Aristóteles coincide con sus maestros Sócrates y Platón en la afirmación de que el ser humano busca siempre la felicidad por encima de todas las cosas. Sin embargo, actualiza la visión tanto de Sócrates, que consideraba la virtud necesaria y suficiente para alcanzar la *eudaimonia*, como de Platón, quien afirmaba que el verdadero bien al que aspira el hombre, es decir la felicidad, se puede alcanzar únicamente mediante el conocimiento y la práctica constante de las virtudes —sabiduría, coraje, templanza y justicia—, y que asociaba la falta de la virtud a la ignorancia. El Estagirita no solo incluye la práctica de la virtud, sino también la actividad de la inteligencia según la virtud que le es propia, es decir, el pensamiento. Distingue, pues, entre dos tipos de virtudes: por una parte, las virtudes éticas —la fortaleza, la templanza, la justicia—, que implican el dominio de la parte irracional del alma, y las virtudes dianoéticas, aquellas que son exclusivas y propias de la parte racional del alma y, por tanto, del intelecto (*nous*) y del pensamiento (*noésis*). Estas virtudes, que deben ser aprendidas a través de la educación, son las que están relacionadas con la verdadera felicidad, la contemplativa, propia de los filósofos.



za? Si no tienen miedo ni posibilidad de perder nada bajo ninguna circunstancia, ¿cómo diremos que son valientes? Si no tienen que dar nada a nadie, ¿podremos considerarlos generosos? La divinidad se mueve en un plano completamente distinto del humano, pero esto no impide que precisamente su carácter superior pueda ser usado como punto de referencia y modelo para los asuntos humanos.

Este principio último que unifica la realidad recibe a menudo el nombre de *arjé* (principio). A la búsqueda de este principio, cada pensador griego responde de forma distinta: uno dice «el agua»; otro, «el logos»; otro, «el ser»; otro, «las ideas», y Aristóteles, que entra en escena en un punto ya bastante avanzado de la investigación filosófica, dirá algo que podemos traducir por «sustancia» y que equivale a intentar trascender el mundo físico, sometido a cambio permanente (la tensión entre forma y materia, en términos aristotélicos) y fijarse solo en aquello que hay de inmóvil y permanente: la forma. Nos detendremos con más atención en esa cuestión en el capítulo quinto, dedicado a la metafísica.

Capítulo 4

DE LA ÉTICA A LA POLÍTICA

¿Cómo debemos vivir para vivir bien? Si la ética nos proporciona una respuesta individual a esta pregunta, la política pone el foco en el conjunto de la comunidad cívica. Individuo y sociedad son dos caras de una misma moneda ya que el hombre es por naturaleza un ser social.

Efectivamente: el viaje es de ida y vuelta: ética-política, política-ética. Dos expresiones distintas de un mismo estudio: la «filosofía de las cosas humanas», como la llama Aristóteles, o la «filosofía práctica», la que va encaminada a la reflexión y decisión sobre la acción, ya sea colectiva o individual. La concepción aristotélica del hombre implica una unión indisoluble entre hombre y *polis*: «El hombre es por naturaleza un ser social», nos dice. La expresión «animal social» (*zoon politikón* en griego) ha suscitado traducciones distintas y no es infrecuente verla traducida como «ser político». Esta es la forma que más se asemeja a la versión original. Sin embargo, hoy en día el término «político» es equiparado generalmente con la actividad profesional de la política. Debemos recordar que el adjetivo *politikón* procede de *polis*, es decir, ciudad. La naturaleza del hombre, por lo tanto, no queda definida por lo que nosotros llamaríamos su actividad política, sino por su simple pertenencia a la ciudad, a la sociedad. Por eso resulta más adecuada la traducción «animal social» o «ani-

mal ciudadano». La sociabilidad es, en efecto, no solo un rasgo que está al alcance del hombre (como lo está tocar un instrumento o jugar al ajedrez) sino algo que lo define: si alguien no es social, entonces no es hombre. Podríamos preguntarnos qué sucede, sin embargo, con los animales que llamamos gregarios porque articulan sociedades animales y no viven jamás solos. Lo que distingue al hombre de estos animales es, claro está, el lenguaje, que no solamente hace posible un grado de sociabilidad compleja, que va mucho más allá de la mera comunicación, sino que otorga al hombre capacidad de raciocinio y de diferenciación entre lo justo y lo injusto, una capacidad que encuentra en la *polis* su marco natural de desarrollo.

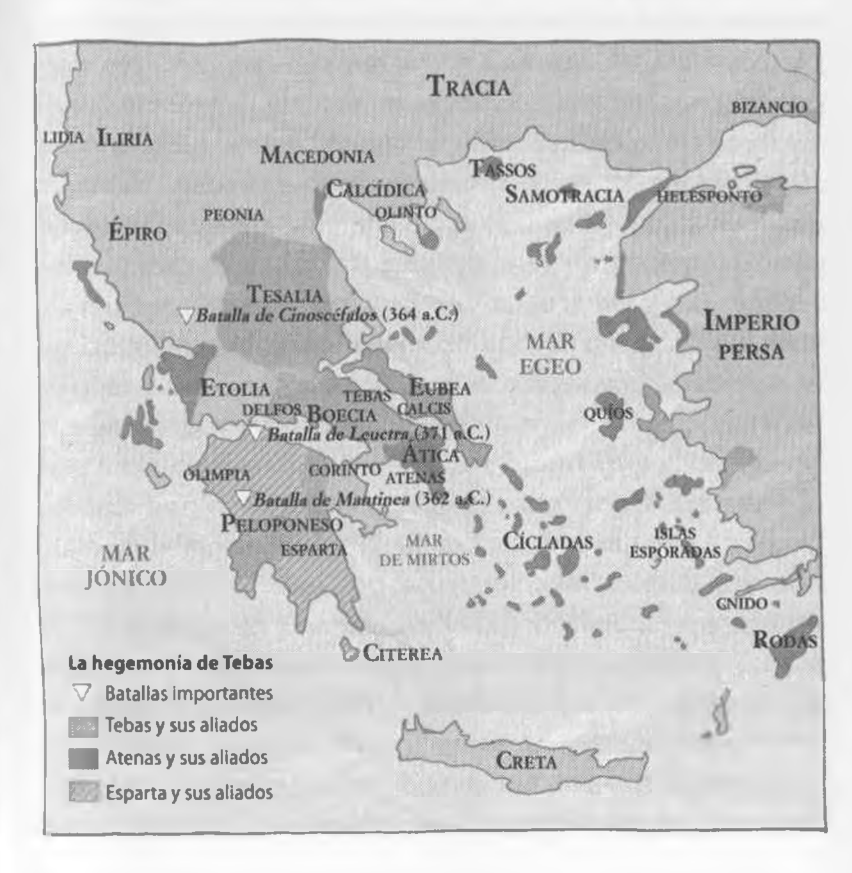
Un hombre que vive solo es o una bestia o un dios.

POLÍTICA

Que ética y política sean dos aspectos o matices de una misma reflexión de fondo equivale a decir que toda ética será una ética para ciudadanos, para hombres con proyectos de vida individuales pero enraizados en un mismo proyecto colectivo, el de la ciudad. Y a la vez, toda política debe servir en último término a todos y cada uno de los ciudadanos que conforman el organismo político. De ahí que los paralelismos entre individuo y sociedad sean constantes y que los enfoques ético y político sobre el significado de una vida buena acaben coincidiendo. Si los individuos tienden a vivir bien su vida, es decir a ser felices, también la felicidad colectiva será el objetivo de la ciudad y el signo de su éxito. Si el individuo debe forjar su libertad fundamentándola en una combinación de autonomía y sociabilidad —lo que Aristóteles llama autarquía—, también las ciudades deberán aspirar a la autarquía en sus relaciones con las ciudades vecinas, protegiendo la propia autonomía y a la vez estableciendo alianzas de amistad que las

LAS *POLIS*: ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA GUERRA PERPETUA

Resulta sorprendente el contraste entre el florecimiento cultural de una civilización que ha marcado de modo indeleble el curso de la historia y el marco en el que se desarrolló; la fuerza del pensamiento de hombres como Sócrates, Platón y Aristóteles —los tres faros que han iluminado más de dos milenios de pensamiento— en unos siglos marcados por interminables guerras. Durante los años más fecundos de su juventud, tras su ingreso en la Academia, Aristóteles vivió en una Grecia inmersa en los continuos enfrentamientos entre las tres grandes *polis*, Atenas, Esparta y Tebas, y en las décadas posteriores hasta su muerte, asistió al triunfo y el ocaso de su discípulo Alejandro. Un dramático escenario que no logró apagar la luz de su poderosa inteligencia.



hagan más fuertes. Si la prudencia es la virtud más valiosa de quien conduce su vida rectamente, la misma virtud será indispensable al gobernante a la hora de decidir sobre los asuntos colectivos.

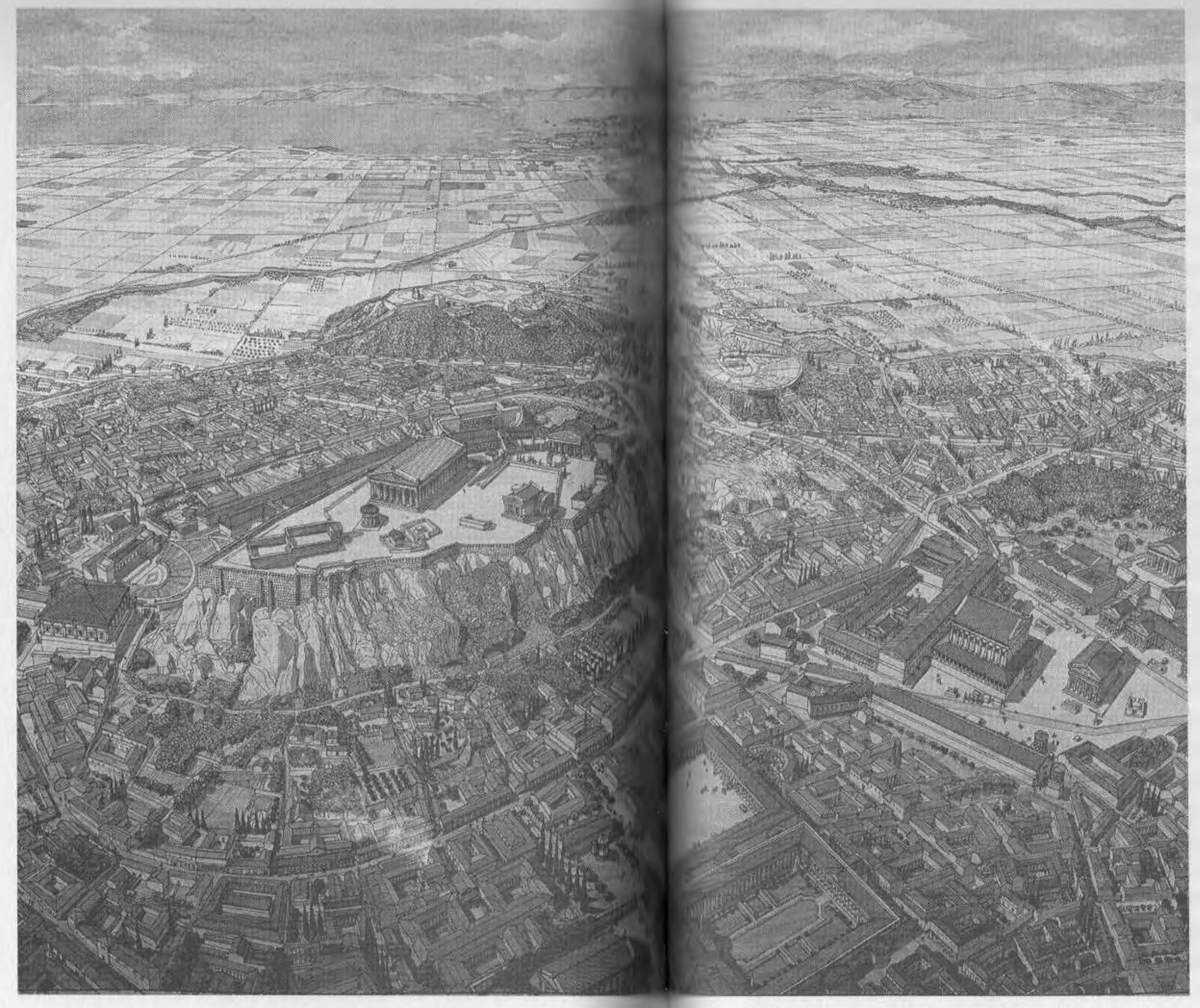
Se habla siempre de ciudad como paradigma de lo colectivo. No hay que olvidar que la ciudad (la *polis*) se identificaba, para un griego como Aristóteles, con el Estado. Es decir, no existía una unidad estatal superior a la ciudad porque las ciudades en sí mismas estaban dotadas de absoluta independencia respecto a las ciudades vecinas y no constituían nada semejante a los estados modernos. Esto, naturalmente, cambiaría con el advenimiento del imperio macedónico, que supuso el fin de las ciudades-estado. Pero aunque Aristóteles murió un año después que Alejandro, cuando su imperio ya estaba plenamente consolidado, la *polis* siguió siendo siempre el marco de referencia más general del pensamiento político de Aristóteles: una ciudad-estado entendida esencialmente como comunidad humana que se da en un momento concreto de la historia y que no tiene nada que ver con la noción actual de país (y mucho menos de nación). El territorio que ocupa la ciudad es importante solamente por motivos de supervivencia, porque hay condiciones físicas y geográficas que favorecen la vida buena y otras que la dificultan. Pero más allá de este aspecto, las fronteras no definen una ciudad: podría encerrarse el Peloponeso entero dentro de una muralla, dice Aristóteles, y no por esto existiría necesariamente una ciudad. Los hombres son la ciudad. De la misma forma que la familia no es la casa, sino el colectivo que la conforma, que aunque cambie de casa no por eso deja de ser familia.

Pero para tener la categoría de *polis*, no es suficiente con ser una agrupación colectiva cualquiera. El Estagirita es-

tablece un límite cuantitativo por encima o por debajo del cual no es posible hablar de ciudad: «Un Estado no puede hacerse con diez hombres, y a partir de cien mil, ya no es un Estado», afirma. Es evidente que el número diez como mínimo es una exageración. Por el contrario, el número máximo de cien mil, sin que haya que tomarlo al pie de la letra, indica un límite a partir del cual las posibilidades de gestionar lo colectivo de forma razonable entran en crisis. Hoy en día, una ciudad de cien mil habitantes no es considerada un Estado ni una ciudad especialmente grande, pero para un griego como Aristóteles una ciudad de esta envergadura sería una entidad política que sobrepasaría los límites de lo gobernable de acuerdo con su planteamiento de la gestión de la cosa pública. Aristóteles no dice propiamente que no sea posible una sociedad organizada de más de cien mil personas, sino que no constituiría un Estado, sería otra cosa que debería ser analizada y tratada siguiendo modelos explicativos distintos. La observación aristotélica resulta en cualquier caso procedente, porque nos obliga a plantearnos si algunos de los problemas de gobernabilidad a los que se enfrenta la sociedad actual no tienen una relación directa con la cuestión del tamaño tanto de la ciudad como del Estado.

LOS REGÍMENES POLÍTICOS

A diferencia de Platón, quien en su *República* propone todo un modelo político pensado como el mejor de los regímenes posibles, Aristóteles, con su acostumbrado sentido práctico y realista, se contenta con intentar describir cuál de los ya existentes es el menos perjudicial. La diferencia de orientación metodológica es fundamental,



Atenas, cuya ágora (en primer término) y Acrópolis (a la izquierda) pueden verse en la ilustración, fue, a lo largo del siglo v a.C., centro de la vida política, social y cultural de la Antigua Grecia. La *polis* ática se convirtió en un centro aglutinador del progreso y aplicó con éxito el sistema político de la democracia, que concedía igualdad ante la ley a todos sus ciudadanos. En tiempos de Aristóteles, vivió una época de decadencia y guerras que acabaría con el desplazamiento del poder a la Macedonia de Filipo II y Alejandro Magno.

porque Platón diseña su propuesta política sin pensar excesivamente en los modelos políticos ya existentes (o pensando, más bien, «contra» los modelos políticos ya existentes), mientras que Aristóteles toma como punto de partida el análisis detallado de casos políticos prácticos e intenta sacar conclusiones a partir de todo este material. Se podría decir, de forma no muy exagerada, que Aristóteles es, en este sentido, el fundador —o por lo menos un notable precedente— de lo que modernamente llamamos realismo político. El sistema utilizado por Aristóteles para abordar el problema de la gestión política fue el análisis de la colección de textos constitucionales pertenecientes a decenas de *polis* griegas antiguas y su estudio sistemático por parte de grupos de trabajo en el Liceo. En listas antiguas de las obras de Aristóteles, como la que nos proporciona Diógenes Laercio, se cuentan hasta 158 trabajos de este tipo atribuidos a Aristóteles, de los cuales solo se ha conservado el que iniciaba esta magna biblioteca de estudios políticos: *La constitución de los atenienses*. Aunque se hayan perdido todos estos trabajos recopilatorios realizados en el Liceo, ha perdurado la obra en la que Aristóteles sintetizó de forma teórica las conclusiones extraídas de todo ese material: la *Política*. Es casi seguro que este no era un libro independiente, sino que formaba unidad (era la continuación) con la *Ética nicomáquea* y probablemente con otros escritos aristotélicos sobre la filosofía de las cosas humanas.

En la *Política*, Aristóteles retoma una división que se encuentra, con pequeñas variantes, en filósofos anteriores, como Platón, y que se convertirá en un referente clásico de toda la teoría política occidental. Existen tres tipos de constituciones, en función de si quien gobierna es uno, unos pocos o la mayoría. En el primer caso, nos encontra-

mos ante una monarquía, el segundo constituye una aristocracia y el tercero un régimen constitucional. Al margen de sus diferencias cuantitativas, estos tres modelos políticos comparten el hecho de regirse por el interés general y, por lo tanto, son valorados positivamente. A cada una de estas constituciones le corresponde, sin embargo, una forma pervertida que es consecuencia de sustituir el interés general por el interés propio. El caso de la monarquía es un poco particular, porque Aristóteles no le concede prácticamente validez en su época: lo caracteriza como una forma de gobierno arcaica que hubiera sido aceptable en un contexto anterior al surgimiento de la *polis*, en caso de que un hombre eminentemente virtuoso hubiera tomado las riendas del destino colectivo. Si el rey, por el contrario, asume el poder no para servir a su comunidad sino para servir al interés propio, entonces degenera en tiranía. Al gobierno aristocrático (que es el gobierno de los mejores) también le corresponde una forma degenerada cuando deviene gobierno simplemente de los pocos (ricos), que toman el poder con el único objetivo de obtener beneficios para ellos mismos. E igualmente, una forma de gobierno constitucional, basada en la participación de la mayoría, puede degenerar en democracia, entendida en Aristóteles como el gobierno de los que menos tienen con el único interés de servirse a sí mismos.

¿Cuál, de todas estas formas de gobierno, es la preferida por Aristóteles? Lo primero que hay que tener en cuenta es que no hay un solo modelo perfecto, que resulte conveniente para cualquier ciudad. La decisión sobre qué tipo de gobierno conviene más a la ciudad deberá ser tomada atendiendo a criterios de justicia distributiva. ¿Qué significa esto? Pues que deben considerarse las variables más importantes presentes en la población de una ciudad,

que son la virtud y la capacidad económica, y escoger por tanto un modelo de gobierno que satisfaga a las dos variables. Supongamos que nos encontramos ante una ciudad con muy pocos ciudadanos ricos y una gran mayoría de población pobre. En este caso no sería aceptable un gobierno aristocrático, porque el gobierno de los pocos no proporcionaría garantías de bienestar a la mayoría. Si consideramos el problema desde el punto de vista de la virtud, deberíamos analizar «cuánta» virtud se concentra en una y otra clase, y decidir de forma que el gobierno esté en manos de la clase que acumule más virtud. Un cálculo de estas características resulta muy problemático y —aunque se siente inclinado a pensar que desde un punto de vista ideal la aristocracia pura es el mejor de los regímenes— Aristóteles se muestra realista y reconoce que no es fácil que se cumplan las condiciones para dar legitimidad a un gobierno de esta clase: que la riqueza de los pocos no supere la del conjunto de los muchos (esto podría no ser imposible) y, sobre todo, que la virtud de los pocos supere la de la suma de los muchos (y esto, aunque se pudiese calcular, es obvio que no es fácil que acontezca, porque por virtuosos que sean, los pocos juegan siempre en inferioridad numérica y basta con la poca virtud individual de los muchos para superar a los primeros en cantidad de virtud). Desde un punto de vista práctico, por lo tanto, hay que reconocer que la mayoría de las *polis* están conformadas por una minoría aristocrática sobre la que recae una concentración de virtud que sin embargo no supera cuantitativamente la suma de virtud de la mayoría y por una mayoría que desde el punto de vista económico se

Es evidente que la mejor forma de gobierno es aquella en la que cada hombre puede vivir feliz.

Política

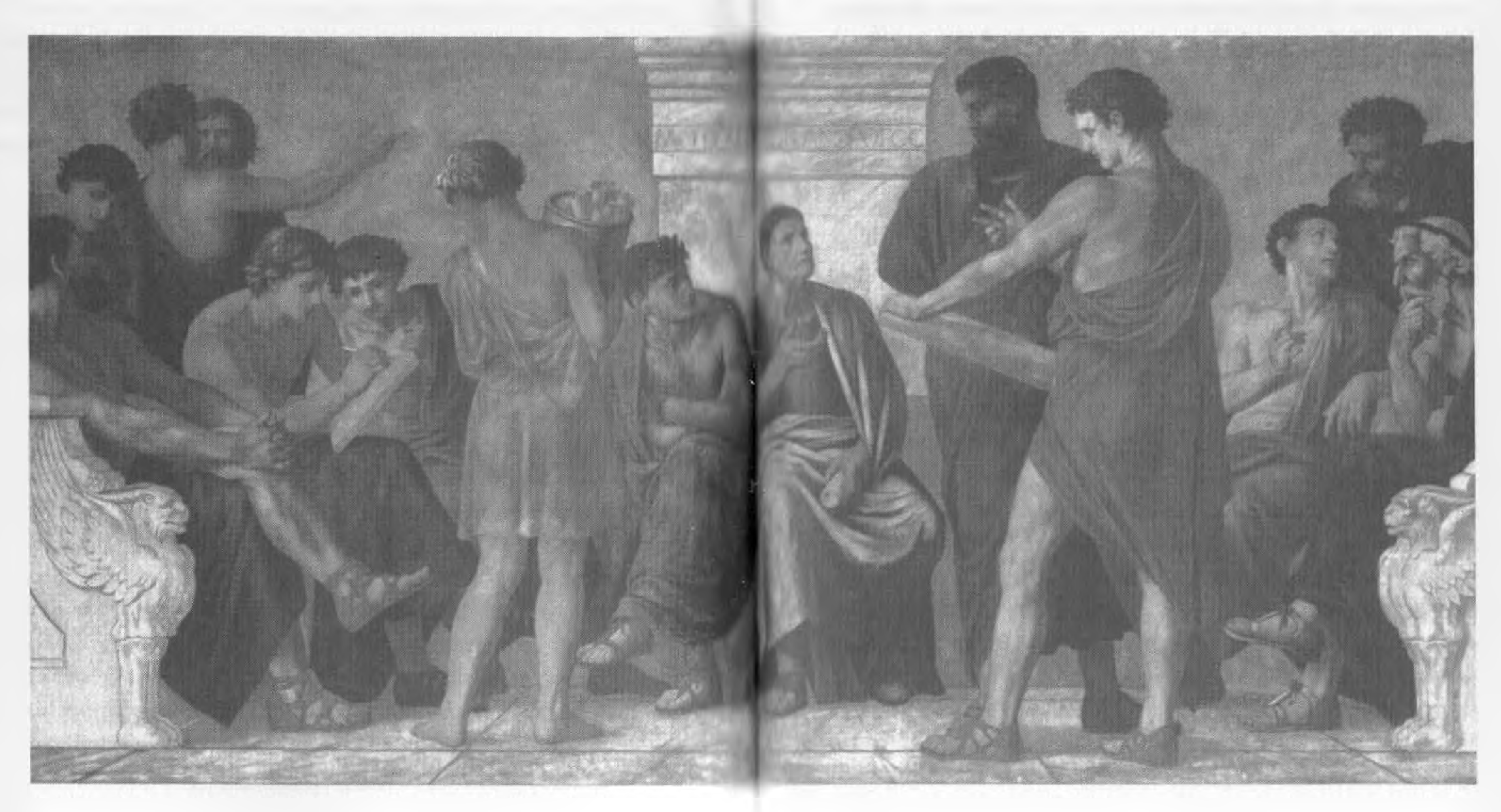
encuentra muy lejos del nivel de vida que puede mantener la aristocracia. Por este motivo, el régimen político por el que advoca Aristóteles es un modelo combinado en el que tomen parte en los asuntos públicos tanto las clases con un poder adquisitivo menor como la aristocracia. La participación de unos y otros debe ser distinta: hay acciones de gobierno y decisiones que requieren un conocimiento técnico y una capacidad de dedicación a los asuntos públicos que solo está al alcance de los más pudientes. Aristóteles, por lo tanto, se erige en partidario de la democracia restringida.

LA EDUCACIÓN PÚBLICA

En la Grecia antigua no existía un modelo de educación pública como el que nosotros conocemos. Solamente quienes se lo podían permitir pagaban para formar a sus hijos o disponían de maestros esclavos. Eran pocas las ciudades que asumían la educación como una responsabilidad pública, y las que lo hacían, como Esparta, convertían la escuela en algo más parecido a una academia militar infantil que a un centro pedagógico. Aristóteles, sin embargo, afirma que «la educación de los niños debe ser uno de los objetivos principales que debe cuidar el legislador» y se opone firmemente a la posibilidad de que existan diferencias entre la educación que reciben los ciudadanos. Sin embargo, su defensa de la educación pública no proviene de una preocupación por minimizar las *desigualdades*, sino más bien de la convicción de que deben reducirse al mínimo las *diferencias*. Si el Estado debe hacerse cargo de la educación de sus futuros ciudadanos es porque le pertenecen: «Es un error grave creer que cada ciudadano

LA ESCUELA: LA FORMACIÓN DEL *ZOON POLITIKÓN*

Fresco del artista decimonónico G. A. Spangenberg dedicado al Liceo de Aristóteles. El filósofo, fiel a las ideas sobre la educación de su maestro Platón, consideraba que la tarea de educar al hombre, al *zoon politikón*, el «animal político», era de las principales tareas del Estado. Y esta educación debía comenzar a la más temprana edad: Aristóteles insiste en la importancia de, incluso, los cuidados prenatales, para seguir con la educación del cuerpo en la infancia, pues este cuerpo se desarrolla antes que el alma y sus facultades, que son el objetivo final de la educación moral. No resulta extraño, pues, que el Estagirita conceda una gran importancia a los juegos infantiles y a las historias con que se alecciona a los niños. Y aunque no se han conservado las secciones de la *Política* sobre la educación filosófica y científica, no cabe duda de que Aristóteles daba una importancia capital a la educación del ciudadano adulto, pues consideraba que el fin último de este y del Estado coinciden, ya que el Estado, la *polis*, solamente podía prosperar y alcanzar el bien si cada *zoon politikón*, cada ciudadano, lograba alcanzar este bien compartido.



sea dueño de sí mismo, siendo así que todos pertenecen al Estado». Esta pertenencia del individuo a la *polis* supone considerar la procreación como un servicio prestado por el ciudadano a la sociedad. Efectivamente, el componente esencial de la ciudad es el ciudadano y, por lo tanto, no puede dejarse al libre albedrío de la familia la toma de decisiones en relación con la descendencia. De ahí parte Aristóteles para proponer un catálogo de recomendaciones que llegan a revestir un carácter eugenésico: limitación del número de niños por familia, prohibición de criar a hijos con defectos (deben ser abandonados), limitación de la edad en que pueden procrear hombres (entre los treinta y siete y los cincuenta y cinco) y mujeres (entre los dieciocho y los treinta y seis), e incluso consejos —basados en creencias populares— acerca de cuál es el mejor momento para mantener relaciones sexuales con el objetivo de que nazcan varones, que son los auténticos ciudadanos y, por lo tanto, los que más interesan a la ciudad.

Como ya se ha visto en la descripción de los elementos que deben congregarse para que los ciudadanos conquisten la virtud, es de suma importancia que exista un contexto de costumbres compartidas que facilite la actuación prudente y la contención de las pasiones. Esto solamente es posible si el legislador ha pensado desde el principio la ciudad como el escenario ideal para la realización de la virtud. Y esto empieza por la escuela y continúa con la regulación legislativa del espacio público. Platón, que es otro firme partidario de la regulación de la educación por parte del Estado, es mucho más concreto que Aristóteles a la hora de dar contenido al «plan de estudios» que deben seguir los ciudadanos. Esto es así porque Platón parte de un modelo político mucho más cerrado y bien definido que el de Aristóteles: para el Estagirita es más importante

analizar, describir y proporcionar las líneas generales del hecho político, a fin de que más tarde cada ciudad pueda desarrollar la forma de gobierno más acorde con sus particularidades. En este sentido, no es extraño que Aristóteles renuncie a explicarnos qué debe ser enseñado a los jóvenes, futuros ciudadanos. Dependerá, en cada caso, de la concepción de la virtud que se tenga, de lo que se considere que son el bien individual y el colectivo, lo que abre las puertas a la diferenciación entre tipos de hombres (el «hombre democrático», el «hombre oligárquico»), que serán fruto y reflejo de las distintas formas de gobierno que los han hecho medrar.

¿Es Aristóteles un pensador totalitario?

La fuerte asimilación que Aristóteles defiende del destino individual al colectivo puede hacer pensar en una forma precoz de totalitarismo. Así ha sido interpretado el pensamiento político del Estagirita por no pocos autores. Sin embargo, Aristóteles se sitúa lejos de Platón (otro autor que también ha sido considerado —quizá con más justicia— totalitario) y de su gobierno elitista en manos del filósofo rey. No se muestra en absoluto receloso ante el hecho de que todos los ciudadanos intervengan en la gestión de los asuntos públicos tan activamente como sus obligaciones les permitan. Ser ciudadano es, de hecho, gobernar y ser gobernado a la vez por otros ciudadanos. Lo que probablemente levanta sospechas sobre un posible totalitarismo aristotélico es su (para nosotros) extraña consideración de la libertad. La mayor expresión de una vida libre, para Aristóteles, es la que tiene lugar en una ciudad bien gobernada. Y esto significa la vida que transcurre en

una ciudad en la que el uno y el todos están orientados hacia el mismo fin, en la que no hay discrepancias relevantes entre ciudadanos acerca de cómo se debe actuar, porque todos han crecido en un proyecto de acción común y las leyes de la ciudad recuerdan constantemente cuáles son las bases y la finalidad de este proyecto.

A nosotros esta idea puede parecernos en las antípodas de la verdadera libertad, porque las sociedades occidentales de hoy, hijas todas en mayor o menor medida del liberalismo moderno, parten de la convicción de que ser libre significa hacer lo que a uno le apetezca siempre y cuando no perjudique al vecino. La ciudad, para el hombre actual, es el escenario donde se desarrollan los proyectos de vida individual, donde se espera que las obligaciones colectivas y las restricciones legales limiten lo menos posible el deseo de libertad del individuo. No hay que esforzarse mucho para imaginar que a alguien como Aristóteles esta concepción actual de la libertad le parecería tan alejada de la libertad «real» como a nosotros la que él defiende. Ambas son nociones de libertad igualmente defendibles. La primera ha sido llamada modernamente libertad positiva (libertad entendida como acción y participación en los asuntos colectivos); la segunda, libertad negativa (libertad entendida como ausencia de obstáculos para el correcto desarrollo de nuestro proyecto individual). Entre estos dos extremos se debe situar cualquier debate posible sobre el significado de ser libre. Y los dos extremos están igualmente alejados del totalitarismo.

Asimismo, no debemos considerar que el hecho de que Aristóteles no sea un pleno defensor de la democracia, sino más bien de lo que hemos llamado una «democracia restringida», lo haga sospechoso de autoritarismo. Puede resultarnos sorprendente que alguien que vivió en prime-

ra persona aquello que se ha dado en llamar «la cuna de la democracia», es decir, el período relativamente largo durante el cual la ciudad-estado de Atenas fue gobernada —con algunas interrupciones— mediante una democracia radical y directa, no defienda en sus escritos esta forma de gobierno. Sin embargo, es quizá precisamente esta proximidad la que le permitía ver los defectos y contradicciones del modelo democrático. Al fin y al cabo, la cicuta que trajo la muerte a Sócrates, el más justo de los hombres, era perfectamente democrática. No debemos olvidar que, tras este singular experimento político que representó la Atenas de los siglos V y IV a.C., la democracia desapareció totalmente de cualquier planteamiento político y no empezó a reaparecer, tímidamente, hasta el siglo XVIII y en forma de democracia parlamentaria o representativa.

Capítulo 5

MÁS ALLÁ DE LA ÉTICA: LA *FÍSICA* Y LA *METAFÍSICA*

La gran atención que Aristóteles prestó a la física, es decir al estudio de la naturaleza, le permitió forjar la arquitectura teórica sobre la que asentó su ciencia de las causas primeras, una metafísica que, expuesta en una sola obra, ha tenido el poder de fundar toda una disciplina filosófica.

«Física» es un término derivado de *phýsis*, que en griego significa «naturaleza». El estudio de la física, por lo tanto, equivale para Aristóteles al estudio de la naturaleza, o de las cosas naturales. Pero ¿qué es lo que hace que algo sea natural? ¿Se pueden considerar igualmente naturales una planta, una silla y un número? La silla no existiría, claro está, sin el carpintero o quien la haya construido. Su causante, a diferencia de cualquier elemento de la naturaleza, es el hombre. El número, si considerásemos que no es un producto de la invención humana, sino algo que existe de por sí, se podría decir en cierto sentido que es natural (aunque no hubiese hombres sobre la Tierra seguiría existiendo la pluralidad y, por lo tanto, la posibilidad de contar cosas: que no haya nadie para contar no significa que algo no pueda ser contado). Sin embargo, este número carecería de la posibilidad de cambiar. El número es siempre igual, no cambia, ni evoluciona, ni se mueve. En este sentido, quedaría igualmente fuera del ámbito de la física, porque para Aristóteles los dos requisitos fundamentales que debe cumplir algo para ser na-

tural son que cambie y que este cambio no proceda del exterior, sino de su propia naturaleza. Por este motivo, podemos afirmar que el estudio de la física por parte de Aristóteles equivale prácticamente al estudio y explicación de los cambios naturales.

Cambio y movimiento actúan como términos prácticamente sinónimos en Aristóteles, porque casi todos los cambios tienen lugar como consecuencia de algún tipo de movimiento. Concretamente, Aristóteles distingue entre cuatro tipos de cambio: los cambios sustanciales, que implican la creación o destrucción de algo (el nacimiento o muerte de un ser vivo, por ejemplo), los cambios cuantitativos (el aumento o disminución de algo), los cualitativos (el cambio de color de nuestro cabello a lo largo de la vida, por ejemplo) y los de lugar (que implican desplazamiento de algo). De estas cuatro formas de cambio, solo la primera no es equiparada por Aristóteles a un movimiento. Nos encontramos, por lo tanto, ante una noción de movimiento un poco más amplia que la actual. Nosotros no diríamos que el cabello «se mueve» cuando cambia de color o que nuestro aumento de peso es debido a un movimiento. Debemos entender movimiento, por lo tanto, como dinámica interna que favorece el cambio, de forma similar a como, en lenguaje corriente, decimos por ejemplo que algo nos ha movido a cambiar, y este cambio no equivale a movimiento alguno (podemos haber cambiado de opinión, de actitud, etc.).

El marco en el que Aristóteles piensa la teoría del movimiento es el siguiente: siempre que en la naturaleza se produce un cambio que no sea el que hemos llamado sustancial, hay algo que deja de ser (Juan deja de ser delgado) y algo que empieza a ser (Juan empieza a estar gordo). Es decir, hay un cambio que va de lo que no es a lo que es. ¿Cómo puede ser, sin embargo, que algo surja de la nada, que algo que no era,

de repente, sea? Aristóteles polemiza sobre todo con algunas lecturas (erróneas pero muy difundidas) de Parménides, según las cuales este habría afirmado que todos los cambios que observamos en el mundo son solo aparentes: del no ser no puede devenir nada y, por lo tanto, todo lo que es, es, no puede no ser ni pasar de no ser a ser (es decir, cambiar). Aristóteles no está dispuesto a aceptar que los cambios que percibimos a nuestro alrededor sean simplemente errores de percepción debidos a un defecto de nuestros sentidos. Para preservar la idea de cambio sin caer en la incongruencia de afirmar que lo que es proviene de lo que no es (o lo que no es de lo que es), Aristóteles nos recuerda que el cambio se da siempre en un determinado sujeto que conserva lo que podríamos llamar su «identidad de fondo», al margen de los cambios que experimente (mis cabellos pueden dejar de ser negros y convertirse en blancos, pero yo sigo siendo yo mismo). Y es sobre este sujeto, que como tal no cambia, que se operan una serie de movimientos que afectan, simplemente, a su forma. Esta manera de ver las cosas, sin embargo, soluciona el problema solo parcialmente. Este cambio *formal* sobre un sujeto que permanece no deja de ser la sustitución de algo que no es por algo que es (o al revés) y debemos explicar cómo se puede llegar a ser lo que no se era o cómo se puede dejar de ser lo que se era.

Aristóteles introduce a este efecto una distinción lúcida y genial, que tuvo un gran impacto en la filosofía posterior: la distinción entre potencia y acto. Decir que la mariposa (ya) no es larva y ahora es mariposa no es lo mismo que decir que la ciruela no es una silla. Entre la ciruela y la silla no se opera cambio ni movimiento alguno, porque constituyen realidades separadas e independientes. La larva y la mariposa, en cambio, constituyen fases distintas de una misma cosa y se puede decir de la larva que aunque en aquel momento sea,



Portada de una edición de 1700 del *Dialogus de systemate mundi* de Galileo con un grabado que representa a Aristóteles (sentado), Ptolomeo y Copérnico. La imagen ilustra la idea, muy difundida hasta nuestros días, de que el filósofo griego fue uno de los padres del conocimiento y la metodología científicos. Un calificativo que queda perfectamente patente a la luz de sus escritos sobre física y biología.

en acto, larva, ya es de algún modo mariposa (lo es en potencia). Lo mismo se puede afirmar de cualquier cambio que se pueda dar en un sujeto: mis cabellos ahora son negros pero potencialmente son blancos; por tanto, aunque en acto ahora sean negros, ya puedo afirmar que es parte de su forma de ser (futura, aún no actualizada) el hecho de ser blancos. El cambio, visto de esta forma, se convierte más bien en una sucesión de actualizaciones que ya estaban «programadas» en el sujeto pero que no se manifiestan hasta el momento oportuno. No hay que olvidar que Aristóteles, como se ha visto al analizar su *Ética*, tiene una concepción finalista de la realidad: todo tiende hacia un fin, hacia una meta que constituye la consecución de la plenitud. Pero para llegar al fin último es necesario el paso del tiempo y que tengan lugar los diversos cambios que, como peldaños de una misma escalera, conducen al piso superior.

LA FILOSOFÍA PRIMERA

En su ordenación del corpus aristotélico, el bibliotecario Andrónico de Rodas (siglo I a.C.) decidió colocar, al lado de los libros que trataban sobre cuestiones físicas, toda una colección de escritos que trataban de lo que está más allá de la física. Literalmente, «metafísica» significa «[los libros] que siguen a los de la física» o bien «el estudio de las cosas que están más allá de la física». En su origen, por lo tanto, el término designaba simplemente el emplazamiento en una biblioteca de unos libros que no se sabía exactamente cómo clasificar y que se colocaban junto a los que trataban de cuestiones físicas. Sin embargo, también es cierto que desde el punto de vista del contenido se puede decir que la *Metafísica* trata de las cosas que están más allá de las tratadas en la *Física*.

Aristóteles concibe —de forma muy similar a Platón— tres formas de saber o conocimiento posibles. En primer lugar, aquel saber que nos permite producir algo (saber hacer zapatos, por ejemplo, pero también pintar un cuadro o componer una canción); en segundo lugar, el conocimiento práctico que nos enseña a comportarnos de una determinada forma (es decir, la ética). Tanto el saber productivo como el saber práctico son conocimientos orientados a la acción. Finalmente, Aristóteles considera un tercer saber, que no va orientado a ningún tipo de acción, ni productiva ni práctica, que es un saber «puro», un saber por ganas de saber. En la medida que este saber no es un medio para obtener nada (hacer zapatos o ser virtuoso) sino un fin en sí mismo, será el saber supremo, el más valioso, el único que puede ser considerado ciencia en sentido fuerte. Aristóteles dará a este conocimiento el nombre de «filosofía primera», y es sobre ella que versan los catorce libros de la *Metafísica*.

Todos los hombres por naturaleza desean saber.
Metafísica

Ahora bien, con la exclusión de los saberes productivo y práctico, no queda definido todavía el objeto de estudio de la filosofía primera. Aristóteles concede el grado de ciencia teórica tanto al estudio de la física como al de las matemáticas. Como se ha visto al inicio de este mismo capítulo, la física se ocupa de los movimientos o cambios de la naturaleza material. En la física, por lo tanto, confluyen materia y movimiento. En la concepción aristotélica de las matemáticas, los números son ciertamente inmóviles, pero no se puede afirmar que sean del todo inmateriales, puesto que no existirían de no ser porque hay entidades materiales que deben ser contadas. Las matemáticas, por lo tanto, son inmóviles pero materiales. Si no hubiera forma de defender

la existencia de algo que sea a la vez inmaterial e inmóvil, la física debería ser considerada filosofía primera, es decir, la ciencia que nos proporciona una descripción más general, con carácter más universal, dentro de lo que le es concedido conocer a la razón humana. Pero Aristóteles defiende la posibilidad de hablar, no sobre las cosas de la naturaleza, sino sobre la naturaleza de las cosas, no sobre las cosas que hay sino sobre el hecho que haya cosas. E incluso, no sobre las cosas que son sino sobre el ser mismo, sobre el ser en tanto algo que es: lo que, con una palabra altisonante, llamamos «ontología». Aunque accidentalmente Aristóteles esté en el origen de la palabra «metafísica», no sería correcto afirmar que es el primer autor que trata sobre cuestiones metafísicas. Ya lo hicieron, con enfoques y explicaciones muy distintas, filósofos anteriores como su maestro Platón e incluso algunos pensadores presocráticos y, de forma muy relevante, Parménides y Heráclito. Pero la metafísica aristotélica supone el primer gran desarrollo (más o menos) sistemático de la pregunta sobre el ser. Y su influencia a lo largo de toda la historia de la filosofía posterior fue definitiva. La ontología es solamente una de las dos columnas sobre las que se erige la metafísica aristotélica. La otra podría ser llamada teología, porque implica el estudio de una entidad no sujeta a la materia ni al movimiento, que el mismo Aristóteles llama «dios».

LA ONTOLOGÍA

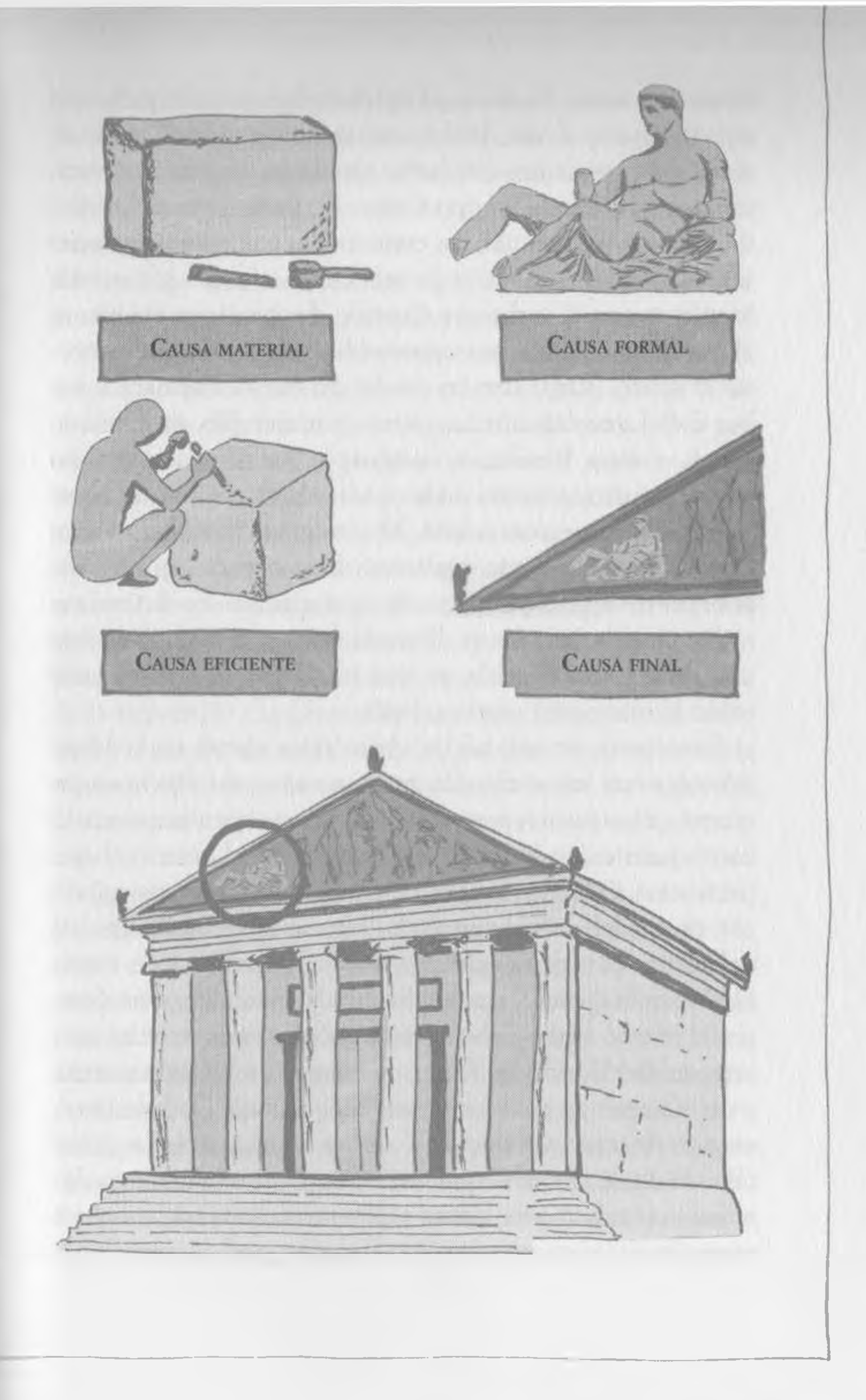
Así pues, la ontología es el estudio del ser. Pero no de un ser determinado, sino del ser en general. Ahora bien, en definitiva, «ser» no es más que el infinitivo de un verbo. De un verbo, sin embargo, muy particular: el único verbo semán-

LAS CUATRO CAUSAS

Aristóteles propone una clasificación de todas las posibles causas del cambio: su famosa teoría de las cuatro causas: material, formal, eficiente y final. Por causa material se entiende el sujeto que es afectado por el cambio; por causa formal, la forma que este sujeto adquiere; por causa eficiente (o agente) el instigador externo del cambio; y por causa final, la finalidad con la que se ha operado el cambio. Nuestra noción de causa es mucho más restringida y se identifica con la causa eficiente aristotélica. Si nos preguntamos cuál es la causa de una escultura diremos que el escultor. Para Aristóteles, sin embargo, son igualmente causa de la escultura el bloque de mármol (causa material), la forma que adopta (causa formal) e incluso la finalidad de dicha escultura (ocupar su lugar en el frontón de un templo). La pregunta que intenta responder la teoría de las cuatro causas no es tanto «cuál es la causa de» como la de «cómo se explica que».

Procesos naturales y artificiales

Aunque el ejemplo usado sea el de la escultura, Aristóteles piensa su teoría de las cuatro causas principalmente para explicar los procesos naturales. Una diferencia importante entre los procesos naturales y los artificiales (llevados a cabo por mano humana) es que en los naturales no existe diferencia entre la causa formal y la final. El objetivo último (causa final) de la semilla que se convierte en manzana (causa formal) no es otro que llegar a ser manzana. Y lo mismo vale para causa eficiente y causa formal: la manzana plenamente desarrollada (causa final) no es causada por otra cosa que ella misma (causa eficiente), aunque sea a partir de una semilla que ya la contenía plenamente en potencia. Es en este punto donde se entrecruzan la teoría de las cuatro causas con el binomio potencia-acto. En definitiva, con su teoría del movimiento y la distinción entre potencia y acto, Aristóteles logra justificar una convivencia razonable de cambio y permanencia sin caer en el extremo paradójico de tener que hacer salir de la nada (del no ser) las cosas que son, o de convertir las cosas que son en no ser cuando cambian.


Causa material
Causa formal
Causa eficiente
Causa final

ticamente vacío. Es decir, el único verbo que, de hecho, no significa nada. Coser, bailar, comer, leer y todo el resto de verbos que podamos encontrar en el diccionario nos remiten a una acción de un tipo u otro. De forma que si decimos de alguien que cose, baila, come o lee, nos podemos hacer inmediatamente una idea de qué está haciendo. No sucede lo mismo con el verbo ser. Cuando decimos que alguien es algo («Juan es alto») no estamos haciendo más que conectar al sujeto (Juan) con un predicado (alto). Podríamos haber dicho exactamente lo mismo, por ejemplo, escribiendo «Juan = alto». Resulta, sin embargo, que aunque «ser» no signifique propiamente nada, no hay nada de lo que no se pueda decir que «es» (algo). No podemos imaginar ningún sujeto sobre el que no podamos decir que es alguna cosa: la única forma de quitarle a algo o a alguien absolutamente todas sus propiedades es diciendo que no es nada, y en este caso, si algo no es nada, es que ya no hay ni algo ni nada sobre lo que poder predicar nada.

Consciente de este hecho, Aristóteles afirma en la *Metafísica* que «el ser se dice de muchas maneras». Decimos, en efecto, «él es Juan», para referirnos a un sujeto concreto. O bien «Juan es un hombre», para designar el género al que pertenece. O, incluso, «Juan es buena persona», para indicar su calidad moral. En cada uno de estos casos en que utilizamos el verbo copulativo «ser», lo hacemos de forma ligeramente distinta, pero el hecho de que utilicemos siempre el mismo verbo debe indicar que nos encontramos ante una unidad de fondo. El ser se dice de muchas maneras, pero siempre dice, esencialmente, lo mismo. Sucede igual, en este sentido, que cuando decimos de una persona, de un clima o de un alimento que son sanos. Naturalmente, no significa exactamente lo mismo una persona sana que un clima o un alimento sanos (en realidad, el clima y el alimento pue-

den contribuir a constituir una persona sana —que no al revés— y, por lo tanto, se da una relación de jerarquización entre las distintas formas de salud. Sin embargo, el hecho de utilizar siempre el mismo adjetivo para describir realidades tan distintas apunta a un mismo sentido de fondo, a un sentido análogo que, salvando las especificidades de cada caso, puede ser predicado de cosas diversas.

Pero el estudio sobre el ser es también estudio sobre la esencia (o sustancia). Es decir, sobre aquello que se hace presente no solamente en la asignación de cualidades que realizamos mediante el lenguaje sino en el mundo de las cosas, en la «realidad». La palabra «esencia» deriva directamente del verbo «ser» y la palabra «sustancia» significa «lo que está por debajo de». Ambas son adecuadas para traducir el término griego (*ousía*) con el que Aristóteles quiere designar, precisamente, lo que es en sentido absoluto, o bien lo que está (de forma constante) por debajo de la superficie cambiante de las cosas. Esta esencia, claro está, no puede ser nada material, porque entonces se vería sujeta al cambio, a la creación y destrucción, y Aristóteles busca aquello que está más allá del movimiento y de la materia. ¿Cuál es, entonces, la esencia o sustancia de un objeto cualquiera? Como ya se ha comentado, Aristóteles distingue entre materia y forma: la materia puede ser considerada como el sustrato indeterminado sobre el que se operan los cambios que le dan en cada caso una forma distinta. Sería razonable esperar, por lo tanto, que esta materia fuese identificada como la sustancia, que se ve modificada de manera accidental por las propiedades que la van determinando a lo largo del tiempo sin que deje de ser ella misma. Pero precisamente debido a su extrema indeterminación, al hecho de que a la materia entendida como puro sustrato no se le puede atribuir ninguna calidad ni determinarla de ninguna

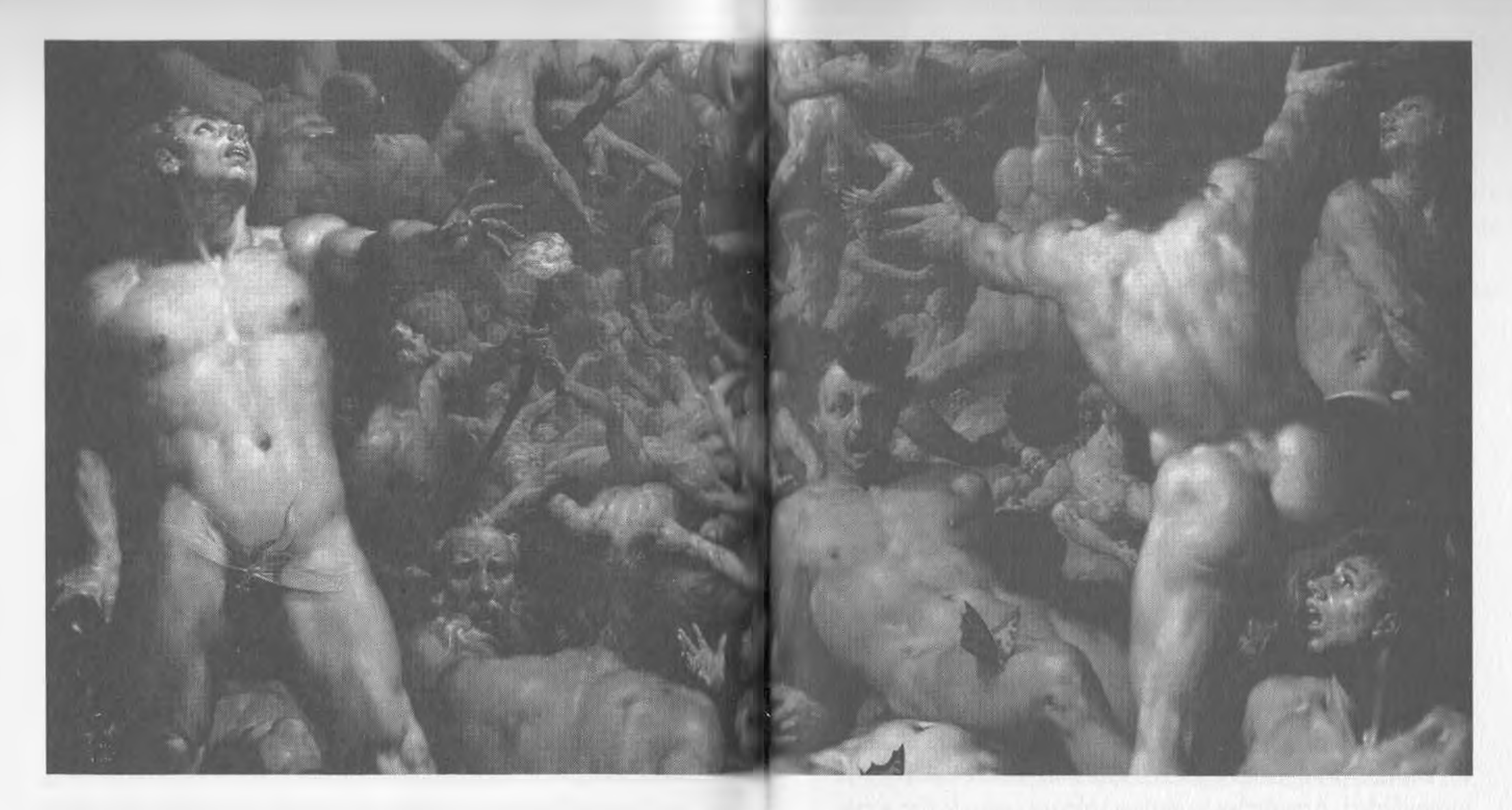
forma, no es posible identificarla con la sustancia o esencia. Esta debe ser algo determinado, porque es algo que es algo (el ser en tanto que algo que es), no algo completamente desprovisto de ninguna determinación. Si la materia no puede ser la sustancia, entonces podría serlo la suma de la materia y la forma. Pero en el binomio materia-forma arrastramos aún la indeterminación total de la materia. De ahí que Aristóteles acabe considerando que la sustancia es la forma. Recordemos que al binomio materia-forma le correspondía el de potencia-acto. De forma paralela a la indeterminación de la materia, tenemos el carácter (aún) no determinado de la potencia. Junto a la determinación que proporciona la forma, tenemos el carácter de compleción (la cualidad de completo) que proviene del acto.

La sustancia, por lo tanto, es la forma, el aspecto que reviste una acción ya perfectamente cumplida, que no es en potencia sino en acto. Si pensamos esta sustancia en relación con el mundo físico, no encontraremos ningún ser cuya sustancia sea ya definitiva, acabada, exenta de ningún tipo de modificación ulterior. Aunque no encontremos sustancias de este tipo en la Tierra, Aristóteles supone que sí las hay en el cielo. El movimiento circular y eterno de los cuerpos celestes constituye la antesala de la sustancia perfecta, inmaterial e inmóvil. Los cuerpos celestes son aún móviles. Se mueven siguiendo una trayectoria circular, que es la más perfecta porque es la que más se aproxima a la inmovilidad: de alguna forma, el movimiento circular no describe ningún movimiento, porque es movimiento cerrado en sí mismo, movimiento que no viene de ni va a ninguna parte, donde el punto de origen y el punto final son siempre un mismo e idéntico punto. Por este mismo motivo, los astros se mueven (sin moverse) eternamente, porque solamente del movimiento circular se puede decir que sea eterno. Cualquier

otro movimiento que no se cerrase en sí mismo acabaría topando con los límites del universo. Por lo tanto, se puede decir de las esferas celestes que su sustancia es (casi) acto puro, pues propiamente no les acontece nada, nada cambia en ellas, encerradas como están en su propia dinámica de recomienzo eterno. Pero aún son materia y les queda un paso para llegar a ser la entidad suprema. Aquí, Aristóteles da un paso más en su ontología y se adentra en la teología.

LA TEOLOGÍA

Dios es quien encarna, con perfección máxima, el ideal de inmovilidad e inmaterialidad. Goza de inmovilidad porque moverse supone cambiar, ser en potencia, es decir: no ser del todo, ser sin ser aún del todo. Y goza de inmaterialidad porque la materia es sinónimo de indeterminación y el ser supremo es perfectamente y máximamente determinado. Aunque Aristóteles utilice el término «dios», no está hablando de nada que sea comparable al Dios del cristianismo o de cualquier otra religión monoteísta, es decir, un dios personal que interactúa con la humanidad, que cumple funciones en relación con el mundo tales como la creación, la salvación, etc. Es habitual ver escrito en mayúsculas a este dios aristotélico, pero resulta mucho más adecuado escribirlo con minúscula para alejar la tentación de congregar automáticamente todos los significados que nuestra cultura asigna a «Dios». Hay que dejar de lado, por lo tanto, cualquier interpretación religiosa del dios inmóvil e inmaterial de Aristóteles. Este es un dios que debe ser considerado solamente como una exigencia filosófica, como una hipótesis para dar completitud a toda una teoría sobre el cambio y el movimiento a la que faltaría su piedra angular si no se pudiera



DE DIOS Y DE DIOSES

La caída de los Titanes (1588), de Cornelis van Haarlem, representa uno de los episodios clásicos de la mitología griega en torno a los dioses del Olimpo, unas divinidades que en los poemas homéricos son descritas como seres que intervienen caprichosamente en la acción y los asuntos humanos, favoreciendo a unos, perjudicando a otros, atendiendo a criterios casi de simpatía o antipatía personal. Hesíodo, autor de la *Teogonía*, el primer gran poema genealógico de la divinidad, describe a los dioses como seres extremadamente violentos, preocupados fundamentalmente por conquistar y preservar el poder frente a otras divinidades, por lo que eran cualquier cosa menos ejemplares, todo lo contrario que el dios de Aristóteles que reviste la forma de una exigencia teórica, filosófica. Los dioses olímpicos, por lo tanto, no eran dioses creadores sino divinidades creadas a medida del hombre. En la Grecia clásica la religión jugaba más bien un papel de cohesión cívica, en el que no tenían cabida nociones como la fe, por lo que la idea del dios único, creador y omnipotente, como el Dios cristiano, no habría tenido ningún sentido.

predicar la existencia de un ser similar a este dios. Veamos de dónde surge esta exigencia.

Aristóteles parte de la base de que todo movimiento tiene su causa en algo distinto a él mismo. Pero si todo lo que se mueve es movido por otra cosa que, a su turno, es movida por otra cosa, entramos en una cadena infinita de cosas movidas por cosas que mueven. Es necesario, por lo tanto, suponer que esta cadena de movimientos causados tiene un final. Y este final, claro está, no puede moverse, porque si se moviera sería movido por algo y la cadena no terminaría nunca. Desde el punto de vista aristotélico, por lo tanto, es una exigencia de la razón pensar que más allá de la física y de los cielos, donde encontramos movimientos circulares perfectos y eternos, debe haber algo que no se mueva pero que a la vez tenga la capacidad de mover, por atracción, toda la cadena de cosas que se mueven. Es a este algo que Aristóteles llama dios, primer motor inmóvil, el moviente inmóvil. En términos de materia y forma, dios es solamente forma, es decir pura determinación. En términos de potencia y acto, dios es solamente acto. No puede ser potencia en ningún sentido, porque potencia significa posibilidad de cambio y movimiento, ausencia de completitud. Estas son, por lo tanto, sus dos principales características: la inmaterialidad y la inmovilidad. Aristóteles se sitúa a solo un paso de dar a este dios características verdaderamente personales. Habla de él como de un viviente feliz, eterno y perfecto. Pero tiene que hablar de él en estos términos porque dios debe cumplir la función que desde un punto de vista humano es la más excelsa (Aristóteles la califica, en la *Ética*, como «la más divina»): la contemplación, es decir, el pensamiento. Si para el ser humano dedicarse a la vida teórica es lo que más lo aproxima a dios es porque su dios, en su actualidad eterna, no hace otra cosa que pensar. Pero ¿pensar qué? Puesto que, si

se piensa, se corre el riesgo de cambiar, aunque sea solamente de opinión. Evidentemente, esta posibilidad no afecta al dios aristotélico: dios piensa, en efecto, pero solo se piensa a sí mismo, pues «su pensamiento es pensamiento de pensamiento».

Hay cierta entidad eterna e inmóvil, y separada de las cosas sensibles.

Metafísica

Este imán universal, que con su poder de atracción desata el movimiento en la rotación de la primera esfera celeste, a la que sigue la inacabable cadena de movimientos del mundo físico, es al fin y al cabo nuestro modelo, aquello hacia lo cual tendemos y, por extraño que parezca, incluso aquello a lo que los hombres más nos parecemos. En efecto, se podría decir que, en nuestro esfuerzo constantemente renovado por actualizar nuestra potencia, es decir en nuestro incansable avanzar hacia nuestro bien que es nuestro fin, emulamos a dios. A él no le hace falta actualizar ninguna potencia, porque es todo acto en estado puro, en un eterno presente sin cambios. Nuestro(s) acto(s) se inscribe(n) más bien en un presente continuo, son una sucesión constante de actos que suceden a otros actos, que delatan la imperfección de la potencia. Pero incluso con esta imperfección, nuestro «actualizarnos» siempre es lo más parecido al ser acto siempre de dios.

Capítulo 6

ARISTÓTELES, EL PRIMER LÓGICO Y TEÓRICO DEL LENGUAJE

Aristóteles nos ha legado profusas reflexiones sobre el arte, en su caso centradas en la tragedia, y sobre las formas de razonamiento válido. Su análisis lógico basado en la forma silogística sentó las bases de la práctica científica europea hasta la Edad Moderna.

Aristóteles no fue el primer filósofo que se detuvo en cuestiones relacionadas con el arte y la belleza. Platón ya había dedicado al tema de la belleza agudas reflexiones en diálogos como el *Banquete*. El Estagirita fue, sin embargo, el primero en indagar en los mecanismos que desencadenan la emoción estética, en analizarlos y valorarlos. Aunque la disciplina específica de la estética (e incluso ese mismo nombre) no hizo su aparición hasta el siglo XVIII, se puede considerar que Aristóteles fue, en cierto modo, el fundador de esta rama de la filosofía. Lamentablemente, se han perdido casi todos los tratados que dedicó a la cuestión de la belleza y conservado solamente una parte de la *Poética*, que Aristóteles dedicó al análisis de la tragedia. Parece ser que había una segunda parte que analizaba la comedia, pero no ha llegado hasta nosotros. Puede parecer extraño que un tratado dedicado a los dos principales géneros dramáticos llevara el nombre de *Poética*. Nosotros utilizamos el adjetivo «poético» para referirnos a las composiciones en verso. Tanto las tragedias como las comedias de época clásica estaban escritas, de hecho, en

verso, es decir, eran poemas dramáticos. Pero no es esta la razón que justifica el título. Detrás de la palabra «poética» se esconde el término *poiesis*, que en griego servía para designar una acción orientada a la producción, y que Aristóteles separa de la *praxis*, la acción que no tiene como resultado la producción de nada. El título del tratado, por consiguiente, es coherente con la división que Aristóteles propone de los conocimientos entre productivos, prácticos y teóricos.

LA TRAGEDIA Y EL ARTE DE LA IMITACIÓN

Tanto la tragedia como la comedia son artes imitativas. Pero ¿qué clase de imitación (*mímesis*) se da en estos géneros? La comedia imitaría conductas más bien viciosas y que exageran lo negativo de la condición humana, mientras que la tragedia haría lo contrario: imitar actitudes, poco comunes, de carácter elevado. La tragedia, por lo tanto, es imitación de la naturaleza humana, pero no copia de situaciones, personajes y acciones reales. El campo de juego de la tragedia no es el de la realidad, sino el de la verosimilitud; es decir, según los modernos parámetros de división de géneros literarios: la tragedia es ficción y se considera un género más elevado que la no-ficción porque trata no de lo concreto sino de lo ideal. El historiador, que no hace ficción, describe los hechos tal y como han acontecido. El poeta trágico, por lo contrario, crea una ficción que no ha tenido nunca lugar, pero que es razonable pensar que podría darse. El criterio de verosimilitud, por lo tanto, se erige en criterio de demarcación de la tragedia: un argumento increíble, que nadie lograse creer que pudiera acontecer en la vida real, no tendría ningún efecto trágico, porque eliminaría cualquier posibilidad de conectar lo que vemos sobre el escenario con nuestra reali-

dad. La tragedia debe hablar de cosas que no han sucedido pero que podrían suceder.

Pero ¿cómo se establece esta conexión entre la ficción representada y nuestra vida? Aristóteles dice que por compasión y temor. La definición aristotélica más conocida de la tragedia es precisamente: «La tragedia es la imitación de una acción de carácter elevado y completa la cual, suscitando compasión y temor, conduce a la purgación» (la catarsis o purificación). Compasión y temor son dos aspectos complementarios, que deben ir unidos porque representan las dos caras de una misma experiencia. Cuando contemplamos una tragedia (pongamos por caso el personaje de Antígona ante el dilema de obedecer las leyes de la ciudad o su propia conciencia), sentimos temor en el momento en que algo temible está a punto de sucederle al personaje. Pero si esto temible no tuviera ninguna relación con nosotros, si fuese solamente algo que le ocurre a alguien con quien no tenemos nada que ver (y que, por añadidura, no es ni tan solo una persona «real»), entonces no debería suscitarnos temor alguno. Notamos que algo es temible, lo tememos y nos lo tememos, en la medida en que somos capaces de establecer una relación de empatía, de compasión por el otro. Es decir, en la medida en que somos capaces de imaginar que lo que le sucede al otro puede también sucedernos a nosotros. Por este motivo no existe temor de lo ajeno sin compasión por lo ajeno («compasión» significa, literalmente, «sentir con»), y esta compasión inspira directamente el sentimiento de temor. Pero el binomio compasión-temor no acaba con la simple experiencia del dolor ajeno, sino que tiene un momento posterior de resolución en la catarsis. El hecho de haber «experimentado», por así decirlo, un dolor que no era real

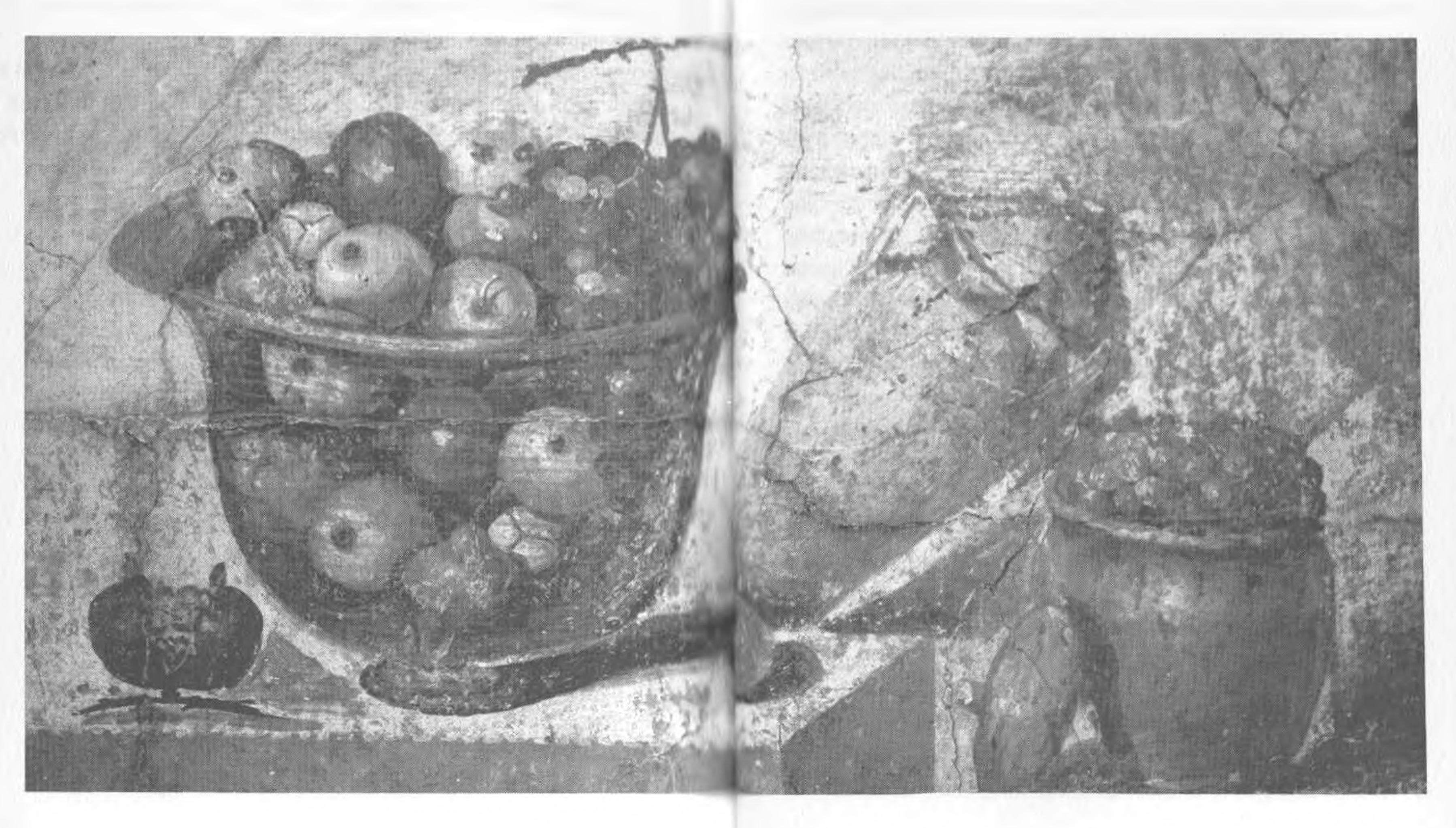
El imitar es connatural al hombre desde la niñez.

Poética

LA NATURALEZA IMITA AL ARTE

Aristóteles sitúa en el centro de la producción artística la noción de imitación (mímesis): la pintura y la escultura imitan a la naturaleza, aunque esta imitación no debe entenderse como una copia idéntica de lo que encontramos en ella. El arte imita la forma que tiene la naturaleza de crear y nos proporciona productos artísticos verosímiles, aunque no tengan ningún equivalente exacto en nuestro mundo. De Aristóteles en adelante quedará establecida como un hecho incuestionable esta noción de imitación de la naturaleza por parte del arte.

Sin embargo, a partir del del siglo xx el principio de la imitación aristotélico se invirtió: es la naturaleza la que imita al arte, no al revés. Si una puesta de sol nos conmueve es porque hemos visto docenas de ellas pintadas en cuadros, y acabamos imitando en la realidad la sensación estética que nos produce el cuadro. Nuestra experiencia se ve, por lo tanto, influenciada directamente por el arte. En la imagen, naturaleza muerta procedente de los frescos de Pompeya, fiel a la tradición artística griega y helenística.



pero que hemos vivido por unos momentos como tal, nos proporciona una especie de placer, de alivio, de superación y expiación de estas sensaciones negativas por el hecho de haberlas experimentado y de constatar que no eran reales. La tragedia (como el cine) tiene la virtud de permitirnos experimentar hechos y situaciones sin ser protagonistas de los mismos. La «realidad» que acontece sobre el escenario o en la pantalla se sitúa, por medio de la compasión, de la identificación, en un terreno híbrido que no es completamente ajeno ni completamente propio.

La tragedia es considerada un género superior al género épico (es decir, a los poemas homéricos) porque su progresión va de la felicidad a la infelicidad. En la tragedia no hay final feliz, y esto es fundamental para que la catarsis tenga lugar. Es decir, la resolución catártica debe tener lugar en nosotros, fuera de la acción, pero esta debe plantear con toda crudeza el problema existencial que nos genera temor. Y no solamente eso. Como ya se ha dicho, según la definición aristotélica la tragedia plantea «la imitación de una acción de carácter elevado». En efecto, Antígona, Edipo o cualquier otro personaje trágico destacan por su virtud, una virtud que se puede considerar sin problemas superior a la nuestra. Y aun así, esa virtud no los exime de verse abocados al infortunio más severo. Es fundamental que exista esta tensión entre virtud e infortunio para provocar con éxito la sensación de temor compasivo. Ante la desgracia del héroe trágico, el espectador solamente puede pensar que, si personajes tan virtuosos sufren perjuicios tan grandes, qué no puede sucederle a él. Esta reacción no tendría lugar si la acción diera pie a pensar que, de algún modo, el protagonista ha merecido los males que padece. Por este motivo, sobre cualquier tragedia planea siempre la sombra del destino, que rige de forma inexorable la vida

de los personajes sin que ninguna de sus acciones pueda modificarlo en lo más mínimo.

EL NACIMIENTO DE LA LÓGICA

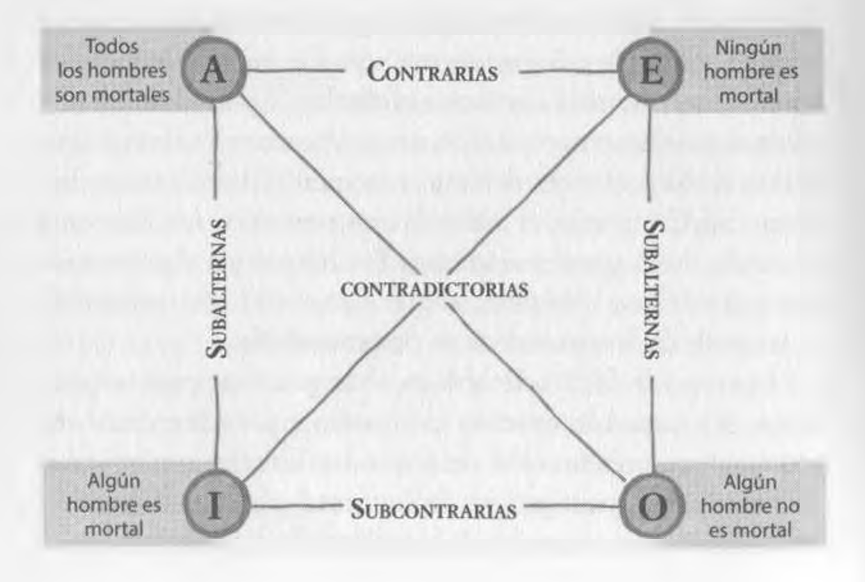
Aunque solamente hubiera escrito su *Lógica* y nada más, Aristóteles se hubiese convertido en uno de los filósofos más importantes de la historia. Dos mil años después, sus aportaciones en este campo aún recibían la admiración y el reconocimiento más rotundos por parte de un filósofo tan poco proclive al entusiasmo como Immanuel Kant: «Desde los tiempos de Aristóteles, la lógica no ha tenido que dar ni un paso atrás, pero lo que es más remarcable es que tampoco ha podido dar ni un paso hacia adelante, lo que hace pensar que se trata de una disciplina acabada y completa». Aristóteles es, en efecto, autor del primer estudio sistemático de los principios del razonamiento correcto. Y aunque el campo de la lógica haya sido ampliado, especialmente a lo largo de los dos últimos siglos, su obra lógica sigue ofreciendo un fundamento seguro para la argumentación. De hecho, Aristóteles no escribió una sola obra con el título *Lógica*. Cuando sus escritos quedaron compilados, se agruparon bajo el título genérico de *Organon* (es decir, «instrumento») seis textos distintos: las *Categorías*, el *Sobre la interpretación*, los *Primeros analíticos*, los *Segundos analíticos*, los *Tópicos* y *Sobre las refutaciones sofísticas*. Así pues, lo que llamamos lógica aristotélica procede de forma indistinta de estas obras.

El punto de inicio de la lógica de proposiciones aristotélica es el establecimiento de cuatro tipos diferentes de proposiciones en función de si son universales o particulares, afirmativas o negativas: la universal afirmativa («todos los hombres son mortales»), la universal negativa («ningún

hombre es mortal»), la particular afirmativa («algún hombre es mortal») y la particular negativa («algún hombre no es mortal»). A partir de estos cuatro ejes, Aristóteles dibuja cómo se establecen las relaciones de oposición y qué valores de verdad podemos asignar a cada una de estas relaciones.

Las relaciones de oposición se acostumbran a representar esquemáticamente de la forma siguiente:

La letra A corresponde a la proposición universal afirmativa; la E a la universal negativa; la I a la particular afirmativa y la O a la particular negativa. Aristóteles nos hace observar que, cuando establecemos relaciones de oposición entre estos cuatro tipos de proposición, surgen o bien afirmaciones contrarias o bien afirmaciones contradictorias (que no es exactamente lo mismo). Pongamos por caso que oponemos A («todos los hombres son mortales») a E («ningún hombre es mortal»). Estas dos afirmaciones son incompatibles, claro está. No pueden ser verdad las dos simultáneamente. Si A es verdadera, E es falsa, y al revés. Pero, en cambio, sí que



Aristóteles establece las relaciones de oposición y los valores de verdad que se pueden asignar a cada relación a través de los cuatro tipos distintos de proposiciones.

pueden ser falsas las dos («todos los hombres son blancos» / «ningún hombre es blanco»). Siempre que nos encontremos ante dos afirmaciones de este tipo, las llamaremos contrarias.

No sucede lo mismo si oponemos la particular afirmativa I («algún hombre es mortal») a la particular negativa O («algún hombre no es mortal») porque (aunque no sea el caso) es pensable la posibilidad de que unos hombres sean mortales y otros no y, por lo tanto, sean las dos verdaderas. Lo que no es posible en esta relación es que ambas proposiciones sean falsas. La relación que se establece entre estas dos proposiciones es de subcontrariedad.

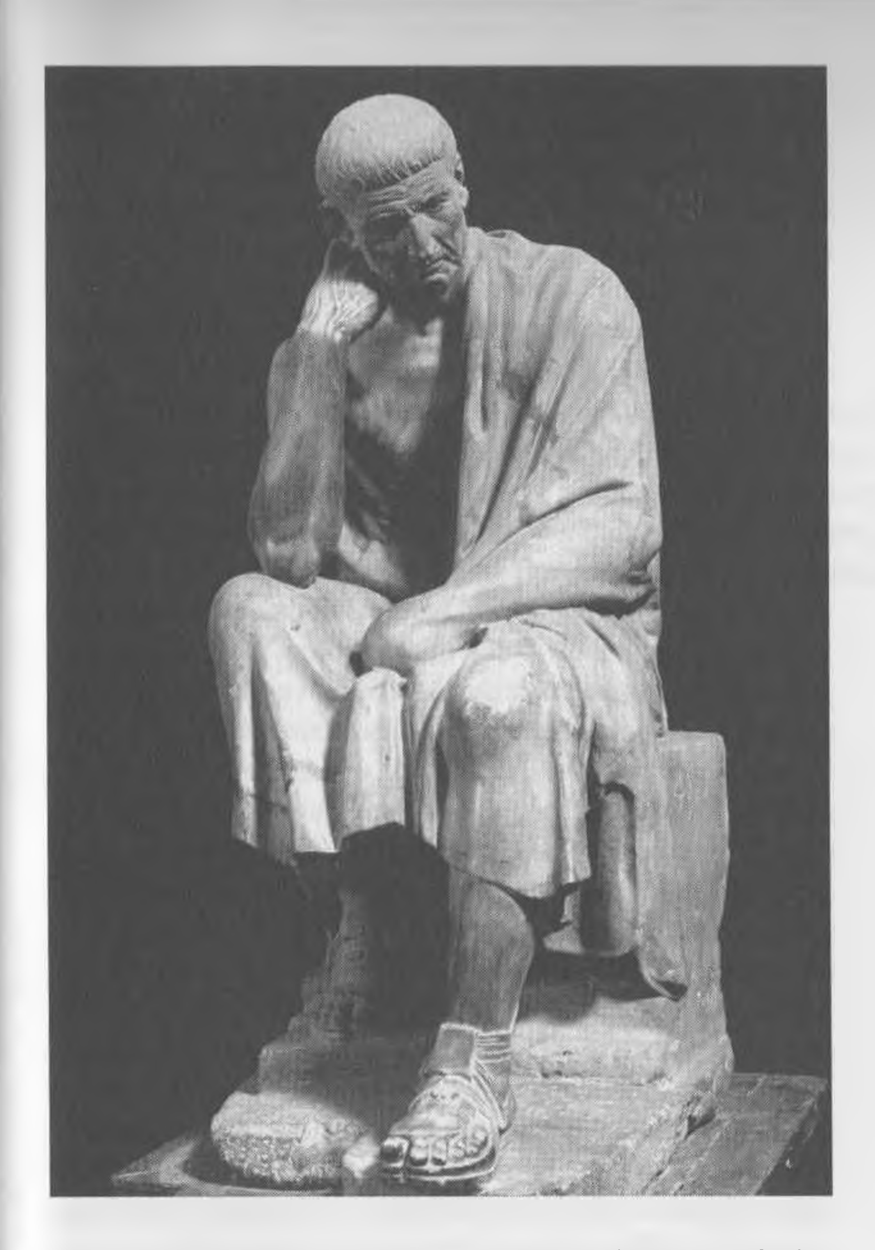
Si la oposición tiene lugar en forma de cruz (AO - EI) emerge una relación no de contrariedad sino de contradicción. En efecto, lo que sucede cuando decimos «todos los hombres son mortales» y, a la vez, «algún hombre no es mortal», es que si una de las dos proposiciones es verdadera, entonces la otra debe ser necesariamente falsa, y al revés. Esto no es exactamente lo que sucedía con las proposiciones contrarias. Las proposiciones contradictorias tienen en común con las contrarias el hecho que no pueden ser ambas verdaderas, pero las contradictorias tampoco pueden ser ambas falsas (cosa que sí ocurría con las contrarias), porque oponen a una afirmación (positiva o negativa) universal un caso concreto de signo contrario. Cuando sucede esto, si la proposición universal era falsa, la particular que se le opone debe ser verdadera, y si la falsa era la particular, entonces la universal debe ser verdadera.

Nos queda solamente unir verticalmente las proposiciones universales (A, E) con sus respectivas particulares (I, O), emparejando afirmativas con afirmativas y negativas con negativas. En las parejas AI y EO, si la proposición universal (A, E) es verdadera, también lo será la particular (I, O). En cambio, si la verdadera es la particular, la universal puede ser

o no ser verdadera. Porque, por ejemplo, del hecho de que todos los hombres sean mortales se sigue que también algún hombre lo es, mientras que el hecho de que algún hombre lo sea no asegura que todos lo sean. Igualmente (en el lado negativo), que algún hombre no sea mortal no implica que ningún hombre sea mortal.

El silogismo

Los mismos cuatro ejes (AEIO) sirven a Aristóteles para proponer su teoría del silogismo. «Un silogismo es un discurso en el cual, puestas ciertas cosas, una cosa distinta de las puestas resulta necesariamente de estas», nos dice Aristóteles. En el silogismo concurren siempre tres partes, siempre en el mismo orden: dos premisas (la «mayor» y la «menor») y una conclusión. Que el silogismo esté bien construido significa que la conclusión «se sigue» de las premisas, es decir que entre premisas y conclusión se establece una relación de consecuencia irrefutable. Esto no significa, naturalmente, que cualquier silogismo dé paso a una conclusión verdadera por el simple hecho de haber estado elaborado correctamente. Basta con que las premisas (o una de ellas) sean falsas para que la conclusión también lo sea. Es necesario, por lo tanto, distinguir entre el valor de «verdad» que podemos asignar a una conclusión y la «validez» del argumento. Podemos encontrarnos con silogismos perfectamente válidos pero con conclusiones falsas y silogismos inválidos pero la conclusión de los cuales sea verdadera. La lógica no nos dice nada sobre el contenido de verdad de un razonamiento sino sobre cómo debemos hacerlo para asegurar que el proceso que lleva a la conclusión es formalmente correcto. La validez del silogismo, por lo tanto, no garantiza la verdad del mismo.



Esta estatua de mármol de Aristóteles (h. 1920-1930), conservada en el Palazzo Spada de Roma, bien puede simbolizar la vigencia de las ideas de Aristóteles, que han perdurado en el pensamiento occidental durante casi dos milenios y medio, hasta el punto de que el análisis de la formación de argumentos formalmente correctos desarrollado en sus escritos lógicos continúa siendo plenamente vigente hoy en día.

Es característica común a todo silogismo constituir una forma de razonamiento deductivo. El argumento deductivo se distingue del inductivo porque el primero va de los aspectos generales a lo concreto, mientras que el segundo procede de forma inversa: parte de la experiencia, de la observación de hechos puntuales que se repiten con regularidad y que, a base de repetirse, permiten inferir un enunciado general. Cuando decimos que «todos los hombres son mortales» no lo decimos porque los hayamos visto todos. Esto no es posible aunque solamente sea porque «todos» significa absolutamente todos: los pasados, los presentes y los que vendrán. Sin embargo, hemos visto suficientes hombres para afirmar de forma general que todos ellos (también los que nacerán mañana) son mortales. La principal ventaja de un argumento inductivo es que permite obtener una información nueva, lo que no sucede en un argumento deductivo. Según la definición aristotélica del silogismo, su conclusión se deduce de las premisas, lo que equivale a decir que ya estaba contenida en ellas, aunque no de forma explícita. Cuando argumentamos inductivamente, por el contrario, no podemos decir que la afirmación general a la que llegamos («todos los hombres son mortales») esté ya contenida en las observaciones concretas que hemos hecho. Existe un salto (una inferencia) entre las premisas (las observaciones) y la conclusión que las convierte en algo más probable que seguro. Aristóteles utilizó el modelo de argumentación deductivo como instrumento principal de sus investigaciones teóricas (física, matemáticas y filosofía primera). Parece razonable aplicar este modelo a las matemáticas y el estudio del ser, pero el Esta-

Una proposición es una frase que afirma o niega algo sobre algo; y es universal, o particular, o indefinida.

Analíticos

girita lo aplicó también a menudo para sacar conclusiones en el ámbito físico, lo que le valió numerosas críticas con el advenimiento de la ciencia moderna, decididamente basada en un método de observación empírico y en un modelo de razonamiento inductivo. Basta con decir que la obra que pone las bases teóricas para el desarrollo de la ciencia moderna, escrita por Francis Bacon a principios del siglo XVII, se titulaba *Novum Organon*, en una clara alusión a la lógica (*Organon*) aristotélica.

Con sus límites y sus aciertos, la lógica aristotélica se convirtió para los siglos venideros en un auténtico instrumento de investigación filosófica, que, debidamente utilizado, continúa constituyendo una base firme para la corrección de nuestros razonamientos. Esta sola aportación ya habría convertido a Aristóteles en un punto de inflexión y referencia definitivo. Sin embargo, como hemos podido ver, la amplitud y profundidad de la mirada aristotélica se extiende sobre todos los rincones de la realidad y en todos ellos arroja la luz de la filosofía, no siempre en forma de respuestas concluyentes pero sí de preguntas pertinentes, una luz que llega hasta nuestros días y continúa alimentando nuestra sed de saber.

Glosario

Acción improductiva (*praxis*): un tipo de acción que no está orientada a la producción (*poiesis*) de nada. Son *praxis*, en este sentido, todas las acciones de la esfera ética y política, que tienen como objetivo el desarrollo personal y colectivo.

Acción productiva (*poiesis*): acción opuesta a la *praxis*. Para Aristóteles es igualmente *poiesis* la composición de un poema (este vocablo deriva, de hecho, de *poiesis*) como la elaboración de unos zapatos.

Acto (*energeia*): opuesto a la potencia, es la realidad plena o efectiva de algo.

Alma (*psiqué*): el principio que anima cualquier ser vivo. Existen entre tres tipos de alma, en función del ser vivo al que pertenezcan: alma vegetativa (los vegetales), alma vegetativa pero con una función sensitiva (los animales, a excepción de los seres humanos) y alma intelectiva, propia de los hombres, que no pierde las capacidades vegetativa y sensitiva sino que les añade la función intelectual.

Amistad (*philia*): virtud, predisposición a hacer el bien a otro, al que se considera reflejo del propio ser.

Bien (*agathón*): el objetivo final al que aspiran todos los seres.

Categoría (*kategoría*): tipo de predicado que indica los distintos sentidos en que se dice que son las cosas.

Causa o principio (*aítion/arché*): Aristóteles amplia la noción de causa y la divide en cuatro modalidades distintas con el objetivo de explicar la naturaleza de las cosas.

Ciencia (*episteme*): Aristóteles distingue tres clases de ciencia: la teorética, que tiene por objeto de estudio realidades inmutables como las matemáticas o la teología; la práctica, que estudia la realidad que concierne al ser humano; y la poiética, relacionada con la producción y que implican un conocimiento técnico o arte (*techné*). La ciencia, y en particular la ciencia teorética, es el grado más alto de conocimiento que puede alcanzar el ser humano, pero no el más alto en términos absolutos. En este sentido, la ciencia, para Aristóteles, delimita tanto las posibilidades como los límites del conocimiento humano.

Ciudad (*polis*): la ciudad es el escenario natural de la autorrealización, tanto individual como colectiva. De ahí la conocida sentencia aristotélica, al inicio de su *Política*: «El hombre es un animal político» (es decir, un animal de la *polis*, social).

Felicidad (*eudaimonia*): la concreción del bien para el hombre. Según Aristóteles apunta a una evaluación de conjunto de la vida entera vivida de acuerdo a la virtud y con moderación.

Forma (*eidos/morphé*): puede significar o bien el aspecto exterior de una cosa (en estos casos, Aristóteles usa el término griego *morphé*) o bien la naturaleza profunda de algo, por oposición a materia (en estos casos, la palabra utilizada es *eidos*).

Hilemorfismo (*hýle-morphé*): nombre con el que se conoce la concepción dualista aristotélica, es decir la presencia, en toda sustancia, de un principio material y otro formal. La única sustancia que escapa a este carácter dual es el primer motor inmóvil, que es forma pura sin materia.

Materia (*hýle*): realidad que subyace, con la que se asocia una determinada forma y, fruto de la combinación, se construye la realidad del mundo físico.

Movimiento (*kínesis*): el paso de la potencia al acto. Estado de las cosas cuya realidad consiste, precisamente en la pérdida y/o la adquisición de esa misma realidad.

Potencia (*dýnamis*): el principio que da lugar al movimiento o al cambio. Este concepto sirve a Aristóteles para explicar la naturaleza del cambio. La realidad no es estática sino que está abierta a la posibilidad de cambios múltiples y constantes. La potencia es expresión de esta posibilidad que permite cambiar de un estado a otro.

Prudencia (*phrónesis*): la virtud intelectual que permite al hombre discernir entre lo bueno y lo malo. La prudencia se revela en cada una de las acciones del hombre que detiene esta virtud, y encuentra su apoyo en la capacidad de deliberar entre varias opciones.

Razón (*logos*): criterio que sirve para ordenar algo. No es propiamente una facultad del alma, aunque sea aplicada por la mente.

Sabiduría (*sofía*): la virtud máxima, que se expresa como comtemplación de las verdades fundamentales, el género de vida más perfecto y feliz al que aspira el hombre.

Silogismo (*syllogismós*): la forma por excelencia del modelo de razonamiento deductivo, es decir del modelo que, partiendo de dos premisas, permite obtener una conclusión que se siga lógicamente de las dos premisas anteriores.

Sustancia (*ousía*): el soporte último y permanente de la realidad, la que no está sujeta al cambio y que, por lo tanto, se contrapone al accidente, que es el atributo cambiante de un ser, aquello que lo define en un momento determinado pero que tiene la posibilidad de cambiar.

Teleología (*telós-logos*): la perspectiva teleológica abarca desde el estudio de la física hasta el comportamiento humano porque presupone que todo tiende a un determinado fin (la semilla a convertirse en fruto, la persona a ser feliz...).

Virtud (*areté*): la capacidad o excelencia en algo. En función de la época y el contexto, *areté* puede designar desde la destreza en el arte de la guerra (la *areté* homérica) hasta la capacidad para desarrollar una vida virtuosa que conduzca a la felicidad (la areté aristotélica).

Lecturas recomendadas

Antich, X., *Introducción a la* Metafísica *de Aristóteles: el problema del objeto en la filosofía primera,* Barcelona, PPU, 1990. Un estudio ya clásico, ideal para adentrarse en la lectura de una de las obras más complejas de Aristóteles: la *Metafísica.*

Arisó, A., *Nuevas respuestas a viejas preguntas: la vigencia de Aristóteles en la ciencia contemporánea*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2013. Una investigación que se remonta a la filosofía aristotélica como raíz común de la ciencia y la filosofía.

Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles: ensayo sobre la problemática aristotélica*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008. Un libro indispensable para quitarle a la lectura de la *Metafísica* toda la carga añadida por siglos de comentarios y reencontrar el Aristóteles original.

Barnes, J., *Aristóteles*, Madrid, Cátedra, 1987. Breve introducción al pensamiento aristotélico a cargo de uno de sus mayores especialistas mundiales.

Berti, E., *El pensamiento político de Aristóteles*, Madrid, Gredos, 2012. Análisis exhaustivo de dos de la principales obras de Aristóteles: la *Política* y la *Ética nicomáquea.*

Brun, J., *Aristóteles y el Liceo,* Buenos Aires, Eudeba, 2003. Excelente introducción a la biografía y al pensamiento de Aristóteles, escrita en un estilo claro y didáctico, que rehúye la habitual aridez de la prosa académica.

CALVO MARTÍNEZ, T., *Aristóteles y el aristotelismo*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1996. Brevísima pero profunda introducción a Aristóteles por parte de un destacado estudioso y traductor del Estagirita.

CANDEL, M., *Tiempo y eternidad: reflexiones sobre y desde la filosofía antigua*, Barcelona, Montesinos, 2013. Este destacado estudioso y traductor de Aristóteles nos invita a regresar al surgimiento de este «accidente en la historia de la humanidad» que es la actividad filosófica.

CLOTA ALSINA, J., *Aristóteles: de la filosofía a la ciencia*, Barcelona, Montesinos, 1986. Intento de sintetizar los principales descubrimientos sobre el pensamiento aristotélico que han tenido lugar a lo largo del siglo XX.

JAGER, W., *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946. Publicada por vez primera en 1923, esta es la obra que probablemente ha ejercido una influencia más importante sobre los estudios aristotélicos a lo largo del siglo XX.

LLEDÓ, E., *El origen del diálogo y la ética: una introducción al pensamiento de Platón y Aristóteles*, Madrid, Gredos, 2011. El autor propone un regreso libre de prejuicios a las figuras de Platón y Aristóteles, para tener la oportunidad de descubrirlos como si nunca se hubiera oído hablar de ellos.

REALE, G., *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, Herder, 2003. Presentación sistemática de las obras de Aristóteles, con un apéndice dedicado al legado del Estagirita, su proyección e interpretaciones.

ZUBIRI, X., *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 2007. La primera de estas cinco lecciones es dedicada por Zubiri a Aristóteles y al ente como idea estructural de su filosofía.

Índice

Aristóteles supone la culminación de la filosofía griega y el punto de partida de la ciencia y la metafísica de Occidente. Fue el gran crítico de su maestro, Platón, y el primer pensador que expuso de manera sistemática y exhaustiva sus ideas a través del género que se asocia con él: el tratado filosófico. Revolucionó todas las áreas de conocimiento por las que se interesó, desde el estudio de la naturaleza a la retórica o la política, y su ética, basada en la renuncia a los extremos y el cultivo de las virtudes cívicas, constituye un referente para el pensamiento moral contemporáneo.

APRENDER A PENSAR